EL ENCUBRIMIENTO DEL OTRO

Hacia el origen del mito de la modernidad

Enrique Dussel

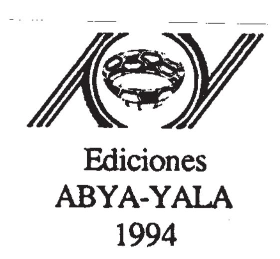
Enrique Dussel

EL ENCUBRIMIENTO DEL OTRO

Hacia el origen del mito de la modernidad







Ediciones
ABYA-YALA
1994

EL ENCUBRIMIENTO DEL OTRO
Hacia el origen del mito de la modernidad
Enrique Dussel

1ª Edición: Editorial Nueva Utopía. Madrid 1993
2ª Edición: Editorial Cambio XXI. México 1994
3ª Edición: Ediciones ABYA-YALA
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Telf.: 562-633
Casilla 17-12-719
Fax: 593-2-506-255
Quito - ECUADOR

Quito, Junio de 1994

ISBN 9978-04-049-8

INDICE

Págs.



Palabras preliminares

Se trata de ir hacia el origen del «Mito de la Modernidad». La Modernidad tiene un «concepto» emancipador racional que afirmaremos, que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un «mito» irracional, de justificación de la violencia, que deberemos negar, superar. Los postmodernos critican la razón moderna como razón; nosotros criticaremos a la razón moderna por encubrir un mito irracional. La necesidad de la «superación» de la Modernidad es lo que intentamos mostrar en estas conferencias. «La *Trans-Modernidad:* un proyecto futuro» podría titularse este ciclo de conferencias. Como se trata sólo de una introducción, un prolegómeno, hemos pensado darle más bien un carácter histórico.

El 1492, según nuestra tesis central, es la fecha del «nacimiento» de la Modernidad[1]; aunque su gestación —como el feto— lleve un

---

[1] Sobre este tema hemos publicado en estos años algunos trabajos: «La cristiandad moderna ante el otro. Del indio "rudo" al "bon sauvage"», en *Concilium* 150 (1979), pp. 498-506; «Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente», en *Concilium* 164 (1981), pp. 80-89; «Del descubrimiento al desencubrimiento. Hacia un desagravio histórico», en *Concordia* (Frankfurt) 10 (1986), pp. 109-116, y «Otra visión del descubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico», en *Cuadernos Americanos. Nueva Epoca* (UNAM, México), Vol. 3, 9 (1988), pp. 34-41; «1492: Diversas posiciones ideológicas», en *1492-1992: La interminable conquista. Emancipación e Identidad de América Latina,* México, 1990, pp. 77-97; «Las motivaciones reales de la conquista», en *Concilium* 232 (1990), pp. 403-415.

tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» que Europa y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un «ego» descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue «descubierto» como Otro, sino que fue «en-cubierto» como «lo Mismo» que Europa ya era desde siempre. De manera que el 1492 será el momento del «nacimiento» de la Modernidad como concepto, el «origen» de un «mito» de violencia sacrificial muy particular, y, al mismo tiempo, un proceso de «en-cubrimiento» de lo no europeo.

Por dictar estas conferencias en Frankfurt, queremos referirnos a algunos de los grandes pensadores de esta ciudad; desde Hegel —que tiene su juvenil etapa de Frankfurt—, hasta la así llamada «Escuela de Frankfurt» que lleva su nombre[2]. En estas conferencias se trataría de introducir, desde una reflexión sobre un hecho histórico, un discurso que deberá desarrollarse en el futuro, como diálogo entre las diversas culturas, «mundos de la vida *(Lebenswelten)*», que para algunos como para Montaigne o Richard Rorty son incomunicables, inconmensurables. La tarea, digo, deberá

[2] Dicho sea de paso, fue un judío argentino —de mi país de origen entonces— el que dio el fondo inicial con el que pudieron sufragarse los gastos económicos del Instituto que fundó Horkheimer, entre otros. Es decir, el valor objetivado del gaucho y peón de campo argentino en las carnes de vacuno y en el trigo de las Pampas, se transfirió a Alemania y dio origen a tan prestigiosa Escuela. Es en nombre de esos semi-indios, esos pobres, esos vaqueros de mi tierra, que dieron sus vidas, que se objetivó en las mercancías de los hacendados y terratenientes (como la familia fundadora del Instituto, que comerciaba con el Imperio inglés), es en nombre de ellos y como pidiendo cuenta de cuál fue el uso que se dio al fruto de sus vidas, que me atrevo a dar estas conferencias ahora y aquí. Además, también a aquellas tierras, a Buenos Aires en 1870, un pobre carpintero (Tischler), socialista y luterano de Schweinfurt an Main (a pocos kilómetros de aquí), llegaba pidiendo trabajo, seguridad y paz: se llamaba Johannes Kaspar Dussel. Fue recibido sin trabas, se le dieron todas las oportunidades, e hizo familia y murió en aquellas tierras; era mi bisabuelo. Mientras que cuando llegan a estas tierras alemanas, hoy, tantos extranjeros... se los repudia, expulsa, se los trata... ¡como turcos! ¡Se ha olvidado este país de la hospitalidad que se brindó *a sus pobres* en el siglo XIX en otras tierras!

rematar en una descripción que se sitúa en un plano hermenéutico propiamente dicho, para desarrollar una «teoría» o «filosofía del Diálogo» —como parte de una «Filosofía de la Liberación» del oprimido, del incomunicado, del excluido, del Otro—, sobre las condiciones de posibilidad histórica hermenéutica de la «comunicación» intercultural. La «Filosofía de la Liberación», que parte desde la Alteridad, desde el «compelido»[3] o el «excluido» (la cultura dominada y explotada), de lo concreto-histórico, trata de mostrar esas condiciones de posibilidad del dialogar, desde la afirmación de la Alteridad, y, al mismo tiempo, desde la negatividad, desde su imposibilidad empírica concreta, al menos como punto de partida, de que «el-Otro-excluido» y «dominado» pueda *efectivamente* intervenir, no digo en una «argumentación», ni siquiera en una «conversación» —como propone Rorty, porque él mismo, que niega la posibilidad de un diálogo propiamente racional (que es lo que intentamos), no toma en serio tampoco la situación asimétrica del excluido, del Otro[4].

Quiero dejar constancia que escribo estas *Palabras preliminares* aquí en Sevilla, al comenzar la redacción de estas conferencias. Esta, que fue tierra de moros, de musulmanes hasta aquel trágico enero de 1492 en que los Reyes Católicos ocuparon la refinada Granada, entregada por Boabdil, el último sultán que pisó tierra europea, como término final de la Edad Media. En el campamento de los bárbaros cristianos (si se los compara con la sutileza, educación, modales de la sociedad del antiguo kalifato de Córdoba) caminaba apresurado «vendiendo» su idea a los Reyes (¿qué otra cosa son las *Capitulaciones de Santa Fe?*) un atrevido navegante del Mediterráneo —habría de ser *el último* navegante de un Mediterráneo occidental y *periférico* del mundo musulmán— que intentaba lanzarse hacia la India por el Mar Océano, sólo un mar secundario hasta ese momento, llamado Atlántico. Así como los

---

[3] Véase el sentido de «compellere» en la disputa de 1550 en Valladolid, *Conferencia 5*, 1.

[4] Su punto de partida es el «we liberal Americans», pero no un «*nosotros* los aztecas ante Cortés», o «*nosotros* los latinoamericanos ante un norteamericano en 1992». En ese caso *ni la conversación* es posible.

cristianos ocuparon Málaga (ayer di una conferencia en este puerto y pensaba en todo esto) cortando a cuchillo las cabezas de los andaluces musulmanes en 1487, así también acontecerá a los «indios», habitantes y víctimas del nuevo continente «descubierto»[5]. Alianza y tratos nunca cumplidos, eliminación de las élites de los pueblos ocupados, torturas sin fin, exigencia de traicionar su religión y cultura bajo pena de muerte o expulsión, ocupación de tierras, repartimiento de los habitantes en manos de los capitanes cristianos de la «Reconquista». El «método» violento se experimentó durante siglos aquí, en Andalucía. La violencia victimaria y sacrificial pretendidamente inocente inició su largo camino destructivo.

Junto al Guadalquivir, en Sevilla, a la sombra de la Torre del Oro —que nos recuerda el Siglo de «Oro», la Costa «de las Perlas», la Costa del «Oro» (Panamá), la Costa «Rica», el Puerto «Rico», la «Argentina» (de *argentum,* plata)[6]—, torre por la que «mucha de la plata que acá se saca y va a esos Reynos [Europa], se beneficia con la sangre de los indios y va envuelta en sus cueros»[7]; torre por la que la riqueza indiana pasó hacia Flandes y después a Inglaterra; del Africa a la India y a la China; torre... donde un nuevo «dios» comenzó a ser idolátricamente adorado..., exigiendo víctimas a su violencia, y las sigue exigiendo en 1992.

Qué habremos de recordar el 12 de octubre de 1992, y en lo sucesivo, es el tema de estas conferencias. ¿Cuál debería ser nuestra opción racional y ética ante un hecho que marca un hito en la Historia mundial ciertamente, pero banalizado por la propaganda, por las disputas superficiales o los intereses políticos, eclesiales o financieros?

Desearía por último agradecer a la Johann Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt (Alemania) por haberme invitado a dictar

---

[5] Pedro de Alvarado usará el mismo modo de violencia sacrificial en la matanza del 23 de mayo de 1520 en México-Tenochtitlán.

[6] Los europeos españoles veían riquezas donde no las había, era como el «espejismo» infinito del oro como dinero en aquel mercantilismo mundial naciente.

[7] Carta del obispo Juan de Medina y Rincón, Michoacán, del 13 de octubre de 1583 (*Archivo General de Indias,* Sevilla, México, 374).

estas ocho conferencias de octubre a diciembre de 1992[8], también a la Universidad de Vanderbilt (Nashville, USA), donde enseñé el semestre de otoño de 1991, y de manera muy especial al Departamento de Filosofía de la UAM/Iztapalapa y al Sistema Nacional de Investigaciones (México), que me han permitido poder ocuparme del tema.



Ante los acontecimientos de Chiapas, donde el pueblo indígena maya ha manifestado su voluntad de transformarse en sujeto activo de la historia, debemos tomar conciencia que la realidad tiene diversas maneras de poder ser interpretada.

Así, el llamado descubrimiento de América, desde Europa, desde los blancos y mestizos es un acontecimiento en la línea del progreso civilizador humano.

Pero si efectuáramos una revolución copernicana y nos situáramos de parte de los indios, desde su perspectiva, podríamos descubrir una interpretación completamente distinta.

Esta obra nos introduce en esa corrección de perspectiva, en un ver la Historia desde "el otro lado", "desde abajo", desde "el otro" en-cubierto por el des-cubrimiento. Es una práctica que deberemos extender a otros puntos de nuestra compleja realidad para alcanzar una visión más objetiva de nuestra realidad.

Enrique Dussel

[8] He dictado conferencias sobre el sentido del 1492 en Sevilla y Pontevedra en España en octubre de 1991, en Maryknoll (New York, USA), en el seminario «Colombus Paradox» de la UCLA (Los Angeles, USA), en las «Cole Lectures» de la Vanderbilt University (Ten., USA), en la Universidad de Feiburg (Suiza), y en otras universidades de Alemania, Austria, México, Bolivia, Colombia, etc.

PRIMERA PARTE

DESDE EL «EGO» EUROPEO: EL «EN-CUBRIMIENTO»



En esta primera parte nos situaremos intencionalmente desde la perspectiva europea. Metódicamente, para nosotros, es una de las perspectivas y la desarrollaremos lo más completamente posible. Por tratarse de unas cortas conferencias, sólo podrán ser esquemáticas; sugieren temas, pero no pueden de ninguna manera agotarlos. Son por ello «figuras *(Gestalten)*» abstractas del proceso de constitución de la «subjetividad» moderna, del «ego» que, de 1492 a 1636 (momento en el que Descartes expresa definitivamente el *ego cogito* en el *Discurso del Método*[1]), recorre el primer momento de la «constitución histórica» de la Modernidad. La España y el Portugal (a este último no podremos dedicarle nuestras reflexiones para no extendernos excesivamente) de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la Modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria «experiencia» de constituir al Otro

---

[1] Germán Marquínez Argote defendió una tesis sobre *Interpretación del «Cogito» cartesiano como modelo de hermenéutica latinoamericana*, Universidad S. Tomás de Aquino, Bogotá, 1980, donde estudia comparativamente mi pensamiento sobre el *ego conquiro* con respecto al *ego cogito*, con excelentes textos probatorios de Descartes, en cuanto a la conciencia que tenía de situarse ante el «descubrimiento de un Nuevo Mundo».

como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del *centro* sobre una *periferia*. Europa se constituye como el «Centro» del Mundo (en su sentido planetario). ¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su «mito»!

Nos importa incluir a España en el proceso originario de la Modernidad, ya que al final del siglo XV era la única potencia europea con capacidad de «conquista» territorial externa (y lo había probado en la «reconquista» de Granada), porque de esa manera América Latina redescubre también su «lugar» en la historia de la Modernidad. Fuimos la *primer «periferia»* de la Europa moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de «modernización» (aunque no se usaba en aquel tiempo esta palabra) que después se aplicará a Africa y Asia. Aunque nuestro continente era ya conocido —como lo prueba el mapamundi de Henricus Martellus en Roma en 1489—, sólo España, gracias a la habilidad política del rey Fernando de Aragón y a la osadía de Colón, intentó formal y públicamente, con los derechos otorgados correspondientes (y en franca competencia con Portugal), lanzarse hacia el Atlántico para llegar a la India. Este proceso no es anecdótico o simplemente histórico; es, además, el proceso originario de la *constitución de la subjetividad moderna*.

CONFERENCIA 1

EL EUROCENTRISMO

> «La historia universal va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal [...]. La historia universal es la disciplina de la idómita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva» (Hegel, *Filosofía de la Historia Universal*).

En el «concepto» emancipador de Modernidad se encubre un «mito» que iremos desarrollando en el curso de estas conferencias. Por ahora deseamos, en primer lugar, tratar un componente enmascarado sutil que subyace en general debajo de la reflexión filosófica y de muchas otras posiciones teóricas del pensamiento europeo y norteamericano. Se trata del «eurocentrismo» —y su componente concomitante: la «falacia desarrollista»—[1]. Consideremos lo que nos dice Kant en su obra *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en aquel lejano 1784:

---

[1] La palabra española «desarrollismo» es intraducible al alemán o inglés. Su raíz (desarrollo: *Entwicklung, development*) no permite la construcción de derivado despectivo, negativo, excesivo; como por ejemplo para «ciencia»: el «cientificismo *(Scientifizismus)*» o el «cientificista *(scientifizist)*». Debería ser algo así como «Developmentism» (or «developmentalism»). Se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el «desarrollo» (= desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilinealmente por toda otra cultura. Por ello, la «falacia del desarrollo» (= falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica,

«Ilustración *(Aufklärung)* es la salida[2] por sí misma de la humanidad de un estado de inmadurez culpable *(verschuldeten Unmündigkeit)* [...]. La pereza y la cobardía son las causas por las que gran parte de la humanidad permanece gustosamente en ese estado de inmadurez»[3].

Para Kant la «inmadurez» o «minoría de edad» es culpable *(verschuldeten...)*. La «pereza *(Faulheit)*» y la «cobardía *(Feigheit)*» constituyen el *ethos* de esta posición existencial. Hoy debemos hacerle a Kant esta pregunta: ¿Un africano en Africa o como esclavo en Estados Unidos en el siglo XVIII, un indígena en México o un mestizo latinoamericano posteriormente, deben ser considerados en ese estado de culpable inmadurez?

Veamos cómo responde Hegel a la cuestión. En las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* muestra cómo la Historia mundial *(Weltgeschichte)* es la autorrealización de Dios (una «*Teodicea*»)[4], de la Razón, de la Libertad *(Freiheit)*. En realidad es un proceso hacia la *Aufklärung*:

«La historia universal representa [...] el *desarrollo* de la conciencia que el Espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia. El *desarrollo* implica una *serie de fases*, una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí [...]. Esta necesidad y la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la Lógica»[5].

---

sino una categoría filosófica fundamental. Es el «movimiento necesario» del Ser, para Hegel; su «desarrollo» inevitable. El «eurocentrismo» cae en la «falacia desarrollista» (son dos aspectos de «lo Mismo»).

2 Nos interesa el hecho de la «salida *(Ausgang)*», el «éxodo», como proceso de emancipación.

3 A 481.

4 Fin de toda la obra: «La Historia del Mundo [...] es el proceso del *desarrollo (Entwicklung)* del Espíritu —es una verdadera *Teodicea*, la justificación de Dios en la Historia».

5 Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Zweiter Entwurft (1830), C, c; en *Sämtliche Werke*, ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p. 167; edición castellana en Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946, t. I, p. 134. Véase Martin

En la ontología hegeliana el concepto de «desarrollo *(Entwicklung)*» juega un papel central. Es el que determina el movimiento mismo del «concepto *(Begriff)*» hasta culminar en la «idea» (desde el Ser indeterminado hasta el Saber Absoluto de la *Lógica*). El «desarrollo *(Entwicklung)*» es dialécticamente lineal; es una categoría primeramente ontológica (hoy sociológica, pero deseamos retornar a su origen filosófico propiamente dicho[6]), más en el caso de la Historia mundial. Dicho «desarrollo», además, tiene una dirección en el espacio:

> «La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el *fin de la historia universal.* Asia es el comienzo»[7].

Pero ese movimiento Este-Oeste, como puede observarse, ha debido antes eliminar de la Historia mundial a América Latina y Africa (y además situará a Asia en un estado de «inmadurez» o de «niñez [*Kindheit*]»[8] esencial). En efecto:

Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987-1991, en especial «Filosofía de la Historia Universal de Hegel», vol. II.

[6] De Hegel el concepto «desarrollo» pasó a Marx, y de éste a la economía y sociología del «desarrollo». Por ello deseamos hoy retornar al contenido «filosófico» de esta palabra que, como decimos, fue el más antiguo. Un país «sub-desarrollado», ontológicamente, es «no-moderno», pre-Aufklärung para Hegel.

[7] *Ibid.*, Anhang, 2; p. 243; ed. cast. I, p. 207. Por nuestra parte demostraremos más adelante que este «desarrollo» de la Historia del Este hacia el Occidente es puramente «ideológico»; es un momento constitutivo del «euro-centrismo», y que sin embargo se ha impuesto en todos los programas de historia (de los Hight School o universidades), no sólo en Europa o Estados Unidos, sino igualmente en América Latina, Africa y Asia (también a través de las revoluciones socialistas, que son desgraciada y frecuentemente «eurocéntricas», a través del eurocentrismo del mismo Marx, al menos hasta el 1868 —véase mi obra *El último Marx (1863-1882)*, Siglo XXI, México, 1990, cap. 7—, año en el que se abre a la problemática de la Rusia «periférica» gracias a Danielson y a los populistas rusos.

[8] «Das Kind hat keine Vernünftigkeit, aber die reale Möglichkeit zu sein [...]. Der Mensch war stets eine Intelligenz [...] gleichsam in Zentrum von allem [...]» (*Ibid.*, Zweiter Entwurf, C, b; p. 161). «Die erste Gestalt des Geistes ist daher die orientalische. Dieser Welt liegt das unmittelbare Bewusstsein [...]» (*Ibid.*, Anhang,

«El mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre de Nuevo Mundo proviene del hecho de que América [...] no ha sido conocida hasta hace poco *para los europeos.* Pero no se crea que esta distinción es puramente externa. Aquí la división es *esencial.* Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a *todos sus caracteres propios, físicos y políticos* [...]. El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen [...]. No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de las posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse un lecho [...]. De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima *(sowie der Geist sich ihr näherte)* [...]. La inferioridad de estos individuos en todo respecto es enteramente evidente»[9].

La «inmadurez *(Unreife)*» es total, física (hasta los vegetales y los animales son más primitivos, brutales, monstruosos; o simplemente más débiles, degenerados)[10], es el signo de América (Latina). Por ello:

«En lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación [...]. [Latino-] América es, por consiguiente, la tierra del futuro. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica [...]. Mas como país del futuro América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías»[11].

América Latina, por lo tanto, queda fuera de la Historia mundial. Lo mismo acontecerá con Africa. En efecto, aunque haya una

---

2; p. 244). La «inmediatez *(Unmittelbarkeit)*» de la conciencia del «niño» como «posibilidad»: no puede ser centro, sino «periferia».

[9] *Ibid.*, Anhang, b; pp. 199-200; ed. cast., pp. 171-172.

[10] Antonello Gerbi, en su obra *La naturaleza de las Indias Nuevas*, FCE, México 1978, muestra que los europeos, y el mismo Hegel, pensaban que hasta la geología (las piedras), la fauna y la flora eran en las Indias más brutales, primitivas, salvajes.

[11] *Ibid.*, pp. 209-210; ed. cast. pp. 179-180.

como Trinidad (Europa, Asia y Africa), sin embargo Africa quedará igualmente descartada:

> «Las tres partes del mundo[12] mantienen, pues, entre sí una relación esencial y constituyen una totalidad *(Totalität)* [...]. El mar Mediterráneo es el elemento de unión de estas tres partes del mundo, y ello lo convierte en el *centro (Mittelpunkt)* de toda la historia universal [...]. El Mediterráneo es el eje de la historia universal»[13].

Tenemos así el concepto de «centro» de la Historia mundial. Pero veremos que de las «tres partes» que constituyen la Totalidad (aquí ya América Latina quedó descartada[14]), dos de dichas partes quedarán igualmente descalificadas. Acerca de Africa Hegel escribió unas páginas que merecen leerse, aunque debe tenerse mucho sentido del humor, ya que es la culminación fantástica de una ideología racista, llena de superficialidad, con un sentido infinito de superioridad, que nos muestra bien el estado de ánimo de Europa al comienzo del siglo XIX:

> «Africa es en general una tierra cerrada, y mantiene este su carácter fundamental»[15]. «Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia [...]. Es un hombre en bruto»[16].

Son unas de las páginas más insultantes en la historia de la filosofía mundial. Después de las cuales Hegel concluye:

---

[12] En la próxima conferencia veremos que esta división trinitaria del mundo es medieval, pre-moderna y Hegel la sigue repitiendo, como Cristóbal Colón.

[13] *Ibid.*, c; p. 210; ed. cast. p. 181.

[14] «Nachdem wir die Neue Welt und die Träume, die sich an sie knüpfen können, gehen wir nun zur Alten Welt über. Si ist wesentlich der Schauplatz dessen, was Gegenstand unserer Betrachtung ist, der Weltgeschichte» (*Ibid.*, c; p. 210).

[15] *Ibid.*, c; p. 212; ed. cast. p. 183.

[16] *Ibid.*, p. 218; p. 187.

«Este modo de ser de los africanos explica el que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos. El Reino del Espíritu es entre ellos tan pobre y el Espíritu tan intenso (das Reich des Geistes *ist dort so arm und doch der Geist in sich so intensiv*), que una representación que se les inculque basta para impulsarlos a no respetar nada, a destrozarlo todo [...]. Africa [...] no tiene propiamente historia. Por eso abandonamos Africa, para no mencionarla *ya más*. No es una parte del mundo histórico no presenta un movimiento ni un desarrollo histórico [...]. Lo que entendemos propiamente por Africa es algo aislado y sin historia, sumido todavía por completo en el espíritu natural, y que sólo puede mencionarse aquí, en el umbral de la historia universal»[17].

La soberbia europa (la «desmesura» hegeliana que Kierkegaard tanto ironizaba) se muestra en el texto citado de manera paradigmática. Pero, al final, también Asia juega un papel puramente introductorio, preparatorio, infantil en el «desarrollo» de la Historia mundial. En efecto, como la Historia mundial se mueve del Oriente al Occidente, era necesario descartar primero América Latina (que no se la situaba en el Este del Extremo Oriente, sino al Oeste del Atlántico) y a Africa (el Sur bárbaro, inmaduro, antropófago, bestial):

«Asia es la parte del mundo donde se verifica el comienzo en cuanto tal [...]. Pero Europa es absolutamente el centro y el fin *(das Zentrum und das Ende)*[18] del mundo antiguo y el Occidente en cuanto tal, el Asia el absoluto Oriente»[19].

Pero en Asia el Espíritu está en su infancia, el despotismo permite sólo que «Uno» (el emperador) sea libre. Es la aurora, pero de ninguna manera la culminación de la Historia mundial. El

[17] *Ibid.*, pp. 231-234; pp. 198-201.

[18] Puede verse que esta expresión la extrae Fukuyama de Hegel (Francis Fukuyama, «The End of History?», en *The National Interest*, summer, 1989). Fukuyama pretende, exactamente, que Estados Unidos y el libre mercado capitalista, después del colapso del socialismo real del Norte desde 1989, es el modelo a seguir, sin ninguna otra alternativa; es el «fin de la historia». Para Hegel era Europa, además, el «Centro».

[19] *Ibid.*, beta; p. 235; ed. cast. p. 201.

«comienzo» y el «fin» de la Historia es Europa. Pero hay diversas Europas: la Europa del Sur, «la tierra del Sur de los Pirineos»[20], al sur de Francia e Italia. Allí habitó el Espíritu en la Antigüedad, cuando el norte de Europa estaba «incultivado *(unkultiviert)*». Pero el Sur «no tiene un núcleo *(Kern)* estampado en sí»[21], y por ello el destino se encuentra en el Norte de Europa. Hay todavía dos Nortes: al Este, Polonia y Rusia, que se encuentran siempre en relación con el Asia. De la que debemos hablar es de la parte Occidental del Norte de Europa:

> «Alemania, Francia, Dinamarca, los países escandinavos son el corazón de Europa *(das Herz Europas)*»[22].

Ahora Hegel comienza a emocionarse. Pone en sus palabras el timbre de las trompetas de Wagner, y escribe:

> «El Espíritu germánico *(germanische Geist)* es el Espíritu del Nuevo Mundo *(neuen Welt)*[23], cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta. El principio del Imperio germánico debe ser ajustado a la religión cristiana. El destino de los pueblos germánicos es el de suministrar los portadores del Principio cristiano»[24].

Y Hegel, expresando la tesis exactamente contraria a la que quiero probar, escribe sobre los pueblos germanos:

---

[20] *Ibid.*, gama; p. 240. Con ello se descarta la importancia de los siglos XV al XVIII, la época del mercantilismo, que son objeto de estas Conferencias.

[21] *Ibid.*, p. 240.

[22] *Ibid.*, p. 240; p. 205.

[23] Hegel, sin darse cuenta, vuelve al pathos de la conmoción que produjo en Europa al final del siglo XV el «descubrimiento» del «Nuevo Mundo». De manera que está proyectando hacia el pasado germano el concepto «moderno» de «Nuevo Mundo» que se origina con América Latina, pero que no tiene ningún lugar en su Historia mundial (no así con la «América» anglosajona posterior, que es un Occidente de segundo nivel para Hegel, y por ello tiene un cierto lugar en la Historia mundial).

[24] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 12, 1970, p. 413; ed. cast., t. II, p. 258.

«La significación ideal superior es la del espíritu, que retorna en sí mismo, desde el embotamiento de la conciencia. Surge la conciencia de la justificación de sí mismo, mediante el restablecimiento de la libertad cristiana. El principio cristiano ha pasado por la formidable disciplina de la cultura; y la Reforma le da también en su ámbito exterior, *con el descubrimiento de América* [...]. El principio del Espíritu libre se ha hecho aquí bandera del mundo, y desde él se desarrollan los principios universales de la razón [...]. La costumbre y la tradición ya no valen; los distintos derechos necesitan legitimarse como fundados en principios racionales. Así se realiza la libertad del Espíritu»[25].

Es decir, para Hegel, la Europa cristiana moderna nada tiene que aprender de otros mundos, otras culturas. Tiene un principio en sí misma y es su plena «realización»:

«El principio se ha cumplido, y por ello el Fin de los Dias ha llegado: la idea del Cristianismo ha alcanzado su plena realización»[26].

Las tres etapas del «Mundo germano» son un «desarrollo» de ese mismo Espíritu. Son los Reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo[27], y «el Imperio germánico es el Reino de la Totalidad, en el que vemos repetirse las épocas anteriores»[28]: la Primera Epoca, las migraciones germánicas en tiempos del Imperio romano; la Segunda Epoca, la Edad Media feudal. Todo remata con tres hechos finales: el Renacimiento de las letras y las artes, el descubrimiento de América y el paso hacia la India por el Cabo de Buena Esperanza al sur del Africa. Pero estos tres hechos terminan la terrible noche de la Edad Media pero no «constituyen» la nueva Edad. La Tercera Edad, la «Modernidad», se inicia con la Reforma luterana propiamente alemana, que se «desarrolla» totalmente en la «Ilustración *(Aufklärung)*», y la Revolución francesa. La Moder-

---

25 *Ibid.*, pp. 413-414; p. 260.
26 *Ibid.*, ed. alemana, p. 414.
27 Véase en *Ibid.*, p. 345. Es el «joaquinismo» de Hegel.
28 *Ibid.*, ed. alemana, p. 417.

nidad llega a su culminación, de la que podríamos decir lo que Hegel atribuye a los ingleses:

> «Los ingleses se determinaron a convertirse en los misioneros de la civilización en todo el mundo *(Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt)*»[29].

Ante esa Europa del Norte, nadie podrá ya (como hoy ante Estados Unidos) pretender tener Derecho alguno, tal como lo expresa Hegel en su *Enciclopedia:*

> «Porque la historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento»[30], «el pueblo que recibe un tal elemento como principio natural [...] es el pueblo dominante en esa época de la historia mundial [...]. Contra el derecho absoluto que él tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros *pueblos no tiene derecho alguno (rechtlos)*»[31].

Ese pueblo, el Norte, Europa (Alemania e Inglaterra en particular para Hegel), tiene así un «Derecho absoluto»[32] por ser el «portador *(Träger)*» del Espíritu en este «momento de su Desarrollo *(Entwicklungsstufe)*», ante el cual Pueblo todo *otro-pueblo* «no tiene derecho *(Rechtlos)*». Es la mejor definición no sólo de «eurocentrismo», sino de la sacralización misma del poder imperial del Norte o el Centro sobre el Sur, la Periferia, el antiguo mundo colonial y dependiente. Creo que no son necesarios comentarios. Los textos hablan de su espantosa crueldad, de un cinismo sin

---

29 *Ibid.*, ed. alemana, IV, 3, 3; p. 538.

30 *Op. cit.*, § 346.

31 *Ibid.*, § 347.

32 En la *Enzyklopädie* (ed. F. Nicolin-O. Pöggeler, F. Meiner, Hamburg 1969, p. 430), Hegel escribe: «Diese Befreiung des Geistes, in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht, und das Geschäft derselben ist das höchte und absolute *Recht*. Das Selbstbewusstsein eines besondern Volks ist Träger der diesmaligen *Entwicklungsstufe* des allgemeinen Geistes in seinem Deasein und die objektive Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. *Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der andern besondern Volksgeister rechtlos, jenes Volk ist das Weltbeherrschende*».

medida, que se transforma en el «desarrollo» mismo de la «Razón» ilustrada (de la *Aufklärung*).

Además, y esto ha pasado desapercibido a muchos comentaristas y críticos de Hegel —y al mismo Marx—, la «sociedad civil» contradictoria se supera como «Estado» en Hegel gracias a la constitución de «colonias» que absorben dicha contradicción:

> «Por una dialéctica que le es propia a sobrepasarse, en primer lugar, tal sociedad es llevada a buscar *fuera* de ella misma a nuevos consumidores, y por ello busca medios para subsistir entre otros pueblos que le son inferiores en cuanto a los recursos que ella tiene en exceso, o, en general, la industria»[33]. «Este despliegue de relaciones ofrece también el medio de la colonización a la cual, bajo forma sistemática o esporádica, una sociedad civil acabada es impulsada. La colonización le permite que una parte de su población (sic), sobre el nuevo territorio, retorne al principio de la propiedad familiar y, al mismo tiempo, se procure a sí misma una nueva posibilidad y campo de trabajo»[34].

La «Periferia» de Europa sirve así de «espacio libre» para que los pobres, fruto del capitalismo, puedan devenir propietarios capitalistas en las colonias[35].

Y bien, Jürgen Habermas trata el mismo tema en su obra *Der philosophische Diskurs der Moderne*[36], cuando escribe:

> «Los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de la subjetividad son la *Reforma*, la *Ilustración* y la *Revolución francesa*»[37].

Para Habermas, como para Hegel, el descubrimiento de Amé-

---

[33] *Rechtsphilosophie*, § 246.

[34] *Ibid.*, § 248. Europa entonces «ocupa» territorios ajenos. Hegel no piensa que esto significa que hay que arrebatárselos a otros pueblos.

[35] Cuando Europa tuvo «sobrepoblación» o pobres y miserables, los envió al Tercer Mundo. Hoy no les permite que entren a Europa y cierra sus fronteras.

[36] Suhrkamp, Frankfurt, 1988 (*El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989).

[37] *Op. cit.*, 27 (ed. cast., p. 29).

rica no es un determinante constitutivo de la Modernidad[38]. Deseamos demostrar lo contrario. La experiencia no sólo del «descubrimiento», sino especialmente de la «conquista» será *esencial* en la constitución del «ego» moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad «centro» y «fin» de la historia.

Por otra parte, es evidente, tanto Hegel como el mismo Habermas descartarán a España de la originaria definición de la Modernidad (y con ello América Latina). Escribe Hegel:

> «Aquí se encuentran las tierras de Marruecos, Fas (no Fez), Argel, Túnez, Trípoli. Puede decirse que esta parte no pertenece propiamente a Africa, sino más bien a España, con la cual forma una cuenca. El polígrafo de Pradt dice por eso que en España se está ya en Africa. [España...] es un país que se ha limitado a compartir el destino de los grandes, destino que se decide en otras partes; no está llamada a adquirir figura propia»[39].

Si España está fuera de la Modernidad, mucho más América Latina. Nuestra hipótesis, por el contrario, es que América Latina, desde el 1492, es un momento constitutivo de la Modernidad, y España y Portugal como su momento originario. Es la «otra-cara» (*te-ixtli* en azteca), la Alteridad esencial de la Modernidad. El «ego» o la «subjetividad» europea inmadura y periférica del mundo musulmán se irá desarrollando hasta llegar con Hernán Cortés, en la conquista de México (el primer «espacio» donde dicho «ego» efectuará un *desarrollo* prototípico), a constituirse como «Señor-del-mundo», como «Voluntad-de-Poder». Esto permitirá una nueva definición, una nueva visión *mundial* de la Modernidad, lo que nos descubrirá no sólo su «concepto» emancipador (que hay que subsumir), sino igualmente el «mito» victimario y destructor de un europeísmo que se funda en una «falacia eurocéntrica» y «desarrollista». El «mito de la Modernidad» tiene ahora otro sentido que para Horkheimer o Adorno[40], o que para los Postmodernos

---

[38] Habla del descubrimiento, pero no le da importancia alguna (por ejemplo, en *Op. cit.*, p. 15, ed. castellana; p. 13, ed. alemana).

[39] *Ibid.*, c, alfa; Afrika; p. 213, ed. cast., I, p. 183.

[40] Véase al final de estas conferencias el *Apéndice 2* de los autores nombrados.

—como Lyotard, Rorty o Vattimo—. Contra los Postmodernos no criticaremos la razón en cuanto tal; pero admitiremos su crítica contra la razón dominadora, victimaria, violenta. Contra el racionalismo universalista no negaremos su núcleo racional, sino su momento irracional del mito sacrificial. No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito Moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad Postmoderna; afirmamos la «razón del Otro» hacia una *mundialidad* Trans-moderna.



Véase *Dialektik der Aufkläerung*, Fischer, Frankfurt, 1971. La posición de J. Habermas se expresa en su *Der philosophische Diskurs der Moderne:* «5. Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e ilustración», pp. 135 ss. (ed. cast.), pp. 130 ss. (ed. alemana).

CONFERENCIA 2

DE LA «INVENCION» AL «DESCUBRIMIENTO» DEL NUEVO MUNDO

> «¿Cuándo y cómo aparece América en la *conciencia histórica?* Esta cuestión, cuya respuesta obviamente supone la reconstrucción de un proceso que desde ahora voy a llamar el proceso ontológico americano, constituye la pregunta fundamental de este trabajo» (E. O'Gorman, *La invención de América*)[1].

Distinguiremos conceptualmente entre «invención», «descubrimiento», «conquista» y «colonización». Estas son «figuras *(Gestalten)*» históricas que tienen contenidos teóricos, espaciales y diacrónicos distintos. Son diferentes «experiencias existenciales» que merecen ser analizadas por separado.

2.1. La «invención» del «ser-asiático» del Nuevo Mundo

Debemos a Edmundo O'Gorman la propuesta de esta primera figura *(Gestalt):* la «invención de América»[2]. En un análisis histó-

---

[1] FCE, México, 1957, p. 12.

[2] Del libro ya citado en nota 1. Véase la reacción de Wilcomb E. Washburn, «The Meaning of *Discovery* in the Fifteenth and Sixteenth Centuries», en *The American Historical Review*, 1 (1962), pp. 1-21.

rico-filosófico, de estilo heideggeriano, el gran historiador mexicano describe la «experiencia ontológica» tal como fue vivida —y que puede probarse por los documentos que nos han llegado— por Cristóbal Colón. Internémonos en esta aventura reconstructiva que nos llevará a la conclusión de que Colón *no descubrió América*, en un sentido estricto ontológico (en vocabulario del nombrado autor).

El punto de partida del análisis es obvio, y por ello nunca tomado suficientemente en cuenta. El «mundo *(Welt)*»[3], o el «mundo de la vida cotidiana *(Lebenswelt)*»[4] de Cristóbal Colón era el de un experto navegante del Mediterráneo (del *Mare nostrum* de los romanos), en torno a cuyas aguas estaban Europa[5], Africa y Asia[6] —Europa todavía no era el «centro»—[7]. Desde 1476 Colón había tenido una experiencia fuerte del Atlántico —donde fue atacado por piratas y flotó tomado a un palo durante largo tiempo—[8]. Un «mundo» lleno de la fantasía renacentista pero no ya estrictamente medieval —que le permitirá pensar en su tercer viaje que el delta del Orinoco del norte de Sud América era la desembocadura

---

3 En sentido heideggeriano, tal como es expuesto en *Seind und Zeit*.

4 En el sentido del viejo Husserl.

5 En el sentido 4 y 5 del *Apéndice 1*, al final de estas conferencias.

6 Ahora Africa era el mundo musulmán «negro»; Asia se iniciaba por el mundo musulmán turco, y se continuaba con lo poco que dieron a conocer las expediciones mercantiles del veneciano Marco Polo o de los misioneros franciscanos como Juan de Montecorvino (que llegó hasta Pekín y muere en el 1328), entre otros. (Véase Pierre Chaunu, *L'expansion européen (XIIIe, XIVe, XVe siècles)*, PUF, París, 1968). Los franciscanos estuvieron en China hasta el 1370, y lograron muchas informaciones que se recibieron en Roma.

7 Véase el «Excurso sobre Europa como *periferia* del mundo musulmán», en la *Conferencia 6*.

8 Colón había estado en el Mediterráneo oriental, en el Noroeste de Europa, en las costas de Guinea en Africa, en las islas Madeira, siempre junto a navegantes genoveses o portugueses. Véase Paolo Emilio Taviani, *Cristoforo Colombo. La genesi della grande scoperta*, Instituto Geografico de Agostini, Novara, 1982; Kirkpatrick Sale, *The conquest of Paradise*, A. Plume Book, New York, 1991; Daniel Boorstin, *The Discoverers*, Vintage Books, New York, 1985; Alvin Josephy, *America in 1492*, Alfred Knopf, New York, 1992; Samuel Elliot Morison, *Admiral of the Ocean Sea*, Little, Brown and Company, Boston, 1972.

de uno de los ríos del Paraíso Terrenal, por ejemplo[9]—, de un mercader en la tradición de Venecia, Amalfi, Nápoles, de la Florencia de los Medici, de la Roma de Pío II, o de su Génova natal[10]. «Mundo» de un cristiano ítalo-ibérico enfrentado al «mundo» musulmán del Norte del Africa y a los Turcos. Cuando el 17 de abril de 1492 firma las *Capitulaciones de Santo Fe*[11], ante la Granada que cae en manos de la última Cruzada europea[12], Colón se lanza a la empresa de cruzar el Mar Océano el 3 de agosto desde Andalucía con un solo propósito: llegar a la India, al Asia por el Occidente —que desde Aristóteles o Ptolomeo hasta Toscanelli[13] y el mapa de Heinrich Hammer (Henricus Martellus) de 1489[14] era una tesis aceptada—, para adquirir así conocimientos náuticos, para llenarse de oro, de dignidad y además, honestamente, expander la fe cristiana (ideales que podían intentarse simultáneamente sin contradicción en la Weltanschauung del tiempo). Sus ojos eran los del último mercader del Mediterráneo Occidental, y esos ojos eran, al mismo tiempo, los del primer «moderno». Los

---

[9] «[...] del uno salía un río grandísimo. Fallaron siempre cinco brazas de fondo y el agua muy dulce, en tanta cantidad [...]» (*Diario del Primer y Tercer Viaje de Cristóbal Colón*, versión de B. de las Casas, Alianza, Madrid, 1989, p. 182). Y poco más adelante escribe: «Y digo que, si no procede del Paraíso Terrenal, que viene este río y procede de tierra infinita, puesta al Austro, de la cual hasta ahora no se ha habido noticia. Mas yo muy asentado tengo el ánima que allí, adonde dije [donde se origina el Orinoco], es el Paraiso terrenal, y descanso sobre las razones y autoridades de la Escritura» (*Ibid.*, p. 192).

[10] Como mera anécdota, recuerdo ahora que la familia de mi madre, Ambrosini Siffredi, mis bisabuelos, eran originarios de esta ciudad, *geneises*, e inmigraron a Argentina casi al mismo tiempo y por los mismos motivos que mi bisabuelo alemán: eran pobres europeos del siglo XIX.

[11] Véase *Die grossen Entdeckungen*, Ed. E. Schmidt, C. H. Beck, München, 1984, t. II, pp. 105-109.

[12] «[...] Este presente año de 1492, después que Vuestras Altezas haber dado fin a la guerra de los moros, que reinaban en Europa, y haber acabado la guerra en la muy grande ciudad de Granada, adonde este presente año [...] por fuerza de armas vide poner las banderas reales de Vuestras Altezas en las torres de la Alfambra» (*Diario del Primer y Tercer viaje de Cristóbal Colón*, en la versión ya citada, p. 41).

[13] Véase su carta del 1474, en *Die grossen Entdeckungen*, t. II, pp. 9-13.

[14] Véase *Apéndice 4*.

descubrimientos por el norte del Atlántico[15] de los vikingos, que probablemente con Leif en el 992 llegaron a Helluland («Tierra de desolación» en Norteamérica), eran hechos sin consecuencias históricas. Los vikingos llegaron a unas islas situadas al Oeste de Groenlandia, pero no pudieron integrarlas de manera irreversible a la «vida cotidiana *(Lebenswelt)*» europea, ni a la economía o historia de su pueblo. La travesía del Atlántico ecuatorial de Colón tiene otra significación[16]. Los mismos portugueses, que desde 1415 habían ocupado Ceuta en Africa, que construyeron desde 1441 las primeras carabelas y comenzaron la trata de esclavos africanos, y que llegaron a Guinea[17], y en el año 1487 al Cabo de Buena Esperanza[18] (la «esperanza» europea de llegar a la India y sus riquezas), no efectuaron la experiencia a la que nos estamos refiriendo; era como un ir «viendo» lo ya sabido; un ir «descubriendo» un Africa que tenía un «lugar» (geográfico, histórico y teológico) en la *Weltanschauung* renacentista. Lo de Colón es completamente diferente.

En efecto, Colón partió de las islas Canarias el 8 de septiembre, y llegó a unas islas en la parte occidental del Atlántico el día 12 de octubre de 1492. La bula papal de 1493, *Inter caetera,* lo describe de manera objetiva: «islas y tierras firmes» ubicadas en «las partes occidentales del Mar Océano, hacia las Indias»[19]. Algo muy distinto es lo que vio —o quiso ver— Colón. Este afirmó rotundamente haber llegado al Asia. Leemos en su *Diario de a bordo:*

> «[...]La información que yo había dado a Vuestras Altezas de las tierras de *India* y de un príncipe que es llamado Gran Kan[20] (que

---

[15] Flecha 1 del mapa en *Apéndice 3.*

[16] Flecha 7 del *Apéndice 3.*

[17] Flecha 3 del *Apéndice 3.*

[18] Flecha 5 del mismo *Apéndice.*

[19] Martín Fernández de Navarrete, *Colección de los viajes y descubrimientos,* Madrid, 1825, t. II, p. XVII.

[20] En el mapa de Martellus (1489) *(Apéndice 4)* se lee «Tartaria per totum». Los «kanes» eran los jefes guerreros de los mongoles que dominaban Kiev y Moscú. Los renacentistas proyectaban esa organización y nombres hasta el extremo del Asia. Por lo que Colón estaba buscando reinos gobernados por Kanes: China.

quiere decir en nuestro romance rey de los reyes), como muchas veces él y sus antecesores habían enviado a Roma a pedir doctores en nuestra santa fe[21] [...], Vuestras Altezas, como católicos y cristianos y príncipes amadores de la santa fe cristiana [...], y enemigos de la secta de Mahoma[22] [...], pensaron enviarme a mí, Cristóbal Colón, *a dichas partes de India,* para ver[23] los dichos príncipes, y los pueblos y las tierras y la disposición de ellas, y de todo, y la manera que se pudiera tener para la conversión dellos a nuestra santa fe»[24].

En este texto podemos reconstruir el «mundo» de Colón y cómo «interpretaba» —una hermenéutica— lo que estaba viendo. Las islas, las plantas, los animales, los «indios» (de la «India», asiáticos entonces) eran todos una «constatación» de algo conocido de antemano, una como experiencia estética, aunque no explorada todavía: Asia[25]. Escribe Colón (en la versión de De las Casas):

«A las dos horas después de media noche [del 12 de octubre] apareció la tierra [...] un isleta de los lucayos, que se llamaba en lengua de indios Guanahaní. Luego vieron gente desnuda [...] gente muy pobre de todo. Ellos andaban todos desnudos como su madre los parió»[26]. «Mas por no perder tiempo, quiero ir a ver si puedo topar a la isla de Cipango»[27].

---

[21] Se trata de la tradición de Roma de que había un Preste Juan que había pedido establecer contactos con Roma. Se trata de los coptos de Etiopía (que del este del Africa se los proyecta al este del Asia). En el mapa de Martellus *(Apéndice 4)* leemos en una región al norte del «Sinus Magnus»: «Hic dominat Presbiter Johannes imperator totius Indiae».

[22] Bien sabía Colón el gusto y trabajos que le había dado, y le seguía dando a los Reyes, la toma de Granada. Boabdil vivía todavía en la península y cientos de miles de musulmanes, los moriscos, estaban lejos de haberse conformado con su suerte.

[23] Este es el sentido de «expediciones de *descubrimientos*».

[24] *Diario del Primer y Tercer viaje de Cristóbal Colón*, en la versión de B. de las Casas, ed. cit., p. 41.

[25] El mapa de Martellus, *Apéndice 4*, une China (Cataio, Quinsaii, Mangi) con América del Sur. El «Sinus Magnus» reemplaza al Océano Pacífico y el río Orinoco o el Amazonas se extienden en el sur de la China.

[26] *Ibid.*, p. 57.

[27] *Ibid.*, p. 58, el día 13 de octubre del 92.

De allí la importancia de la propuesta de O'Gorman (primera en su género):

> «Pero si esto es así, se puede concluir, entonces, que el significado ontológico del viaje de 1492 consiste en que, por vez primera, dentro del ámbito de la *cultura de Occidente*[28], se atribuyó al hallazgo de Colón el sentido genérico de tratarse de un ente *(Dasein)* geográfico (unas "tierras") y el sentido específico de que ese ente *(Dasein)* pertenecía a Asia, dotándolo así *(Seingebung)* con el *ser asiático*, mediante una suposición *a priori* e incondicional»[29].

Colón afirma haber llegado a Asia el 15 de marzo de 1493, cuando retorna de su primer viaje. Había explorado, según su opinión, las islas del Asia oriental (cerca de «Cipango» [Japón], junto a la cuarta Gran Península al Este del «Sinus Magnus» y no lejos del «Quersoneso Aureo» [Malaca][30]), sin haber por ello llegado aún al continente asiático. En su segundo viaje[31], en 1493,

---

[28] Subrayo yo, y remito al sentido 5 y 7 del *Apéndice 1*. En O'Gorman el concepto de «cultura de Occidente» no ha sido previamente aclarado (véanse otros ejemplos del uso de estas palabras en *La invención de América*, pp. 15, 98-99, etc.). Se dice: «En la invención de América y en el desarrollo histórico que provocó hemos de ver, pues, la posibilidad efectiva de la *universalización de la Cultura de Occidente* como único programa [sic] de vida histórica capaz de incluir y ligar a todos los pueblos, pero concebido como tarea propia y no ya como el resultado de una imposición imperialista y explotadora» (*Ibid.*, p. 98). Esto es justamente lo que llamaremos «eurocentrismo» en las élites de la Periferia. Ahora claramente en el sentido B. del *Apéndice 1*.

[29] *La invención de América*, p. 34.

[30] O'Gorman muestra que en tiempo de Colón se pensaba que esta península (el «Quersoneso Aureo», hoy Malaca) podía ser pequeña y en la posición aproximada que tiene realmente; que se internaba hacia el sur desde las costas de China, al oeste del «Sinus Magnus». Colón, por el contrario, pensaba en la «cuarta península» y tenía que «validar» esta última hipótesis. La obra de Gustavo Vargas Martínez, *América en un mapa de 1489*, inédito, Bogotá, 1991, muestra que el «Segundo Quersoneso Aureo» es China y América del Sur (como puede verse en el mapa de Martellus, *Apéndice 4*).

[31] En un sentido histórico-mundial este segundo viaje es ya completamente distinto que el primero. Este segundo es, formalmente, el comienzo de la conquista —aunque postergaremos esta figura hasta la «conquista» de México—. De este segundo viaje escribe Bartolomé de las Casas: «En breves días se aparejaron en la

Colón debe aportar «pruebas» de la «asiaticidad» de lo explorado. Recorre Cuba hacia el Oriente, y piensa que es ya el Continente, la cuarta gran Península, no lejos del Quersoneso Aureo, y al tornar hacia el sur cree que ha estado navegando junto a Mangi (China)[32] y que pronto podrá dirigirse hacia la India. Sin embargo, no puede aportar tampoco «pruebas» definitivas. Cuando regresa en 1496, Colón tiene conocimiento de que ha habido otras exploraciones. Se sabe que hay una gran masa «asiática» continental al sur de las islas descubiertas[33]. Esto favorece la propuesta de Colón: esa masa es la cuarta península asiática[34], no lejos del Quersoneso Aureo, que es más grande de lo antes supuesto. Para confirmar esto, en el tercer viaje parte decididamente hacia el sur (para pasar por debajo de la cuarta península; la China era como América del Norte, y la península se extendía hacia el sur: Sudamérica, pero como parte de Asia). Colón, en efecto, toca el norte de Sudamérica, la isla Trinidad; poco después navegaba por las «aguas dulces» del delta del Orinoco —corriente de un río mayor que el Nilo y nunca visto de tal tamaño en Europa—. Colón entonces, siempre «en Asia», tiene conciencia de haber descubierto una región de Asia al este del Quersoneso. Vuelve a España sin la «prueba» concluyente del camino hacia la India. Nuevamente en

---

bahía de Cádiz diez y siete navíos grandes [...] bien proveídos y *armados de artillería y armas* [subrayo yo]. Trujo muchas arcas [...] para oro y otras riquezas de las que los indios [¡del Asia!] tuviesen. Llegáronse mil quinientos hombres, todos o todos los más a sueldo de sus altezas» (*Historia de las Indias*, I, cap. 40; BAE, Madrid, 1957, vol. I, pp. 139-140). Ya no es el «mercader» del Mediterráneo; ahora es el guerrero, la violencia, las armas, los soldados, los cañones. Son soldados que, estando «desocupados» después de la toma de Granada de los musulmanes, los Reyes los «emplean» para sacárselos de encima: los envían hacia las Indias. Termina la «Reconquista» comenzada en 718, y se inicia inmediatamente la «Conquista».

32 La masa continental A del mapa del *Apéndice 3*. «Mangi» aparece en el mapa de Martellus *(Apéndice 4)*.

33 Región indicada en el mapa de Martellus *(Apéndice 4)* como «cuarta península» (masa continental B del *Apéndice 3*).

34 La primera es la península arábiga, la segunda la India, la tercera el Quersoneso (Malaca) y la cuarta «América del Sur» colocada como continuación de la China en el mapa de Martellus.

el cuarto viaje, de 1502 a 1504, buscando siempre el camino hacia la India, se interna hacia el continente[35] y toca lo que hoy llamamos Honduras (para Colón parte de la China), y, recorriendo la costa hacia el sur, se anima al encontrar, pareciera, por fin la ruta. En efecto, pasando junto a Panamá le informan los «indios» (asiáticos) que hay un gran Mar del otro lado del Istmo. Colón tiene ahora la certeza de que es el «Sinus Magnus», y que está cerca, a sólo diez jornadas de navegación, del río Ganges[36]. De regreso, desde Jamaica, escribió a los Reyes el 7 de julio de 1503, indicando que la península asiática se prolongaba hacia el sur.

De todas maneras Colón muere en 1506 con la clara «conciencia» de haber descubierto el camino por el Occidente hacia Asia; en ella siempre estuvo y murió pensando en ella. Los Reyes Católicos lo traicionaron, abandonándolo a su pobre y solitaria suerte, así como traicionaron a Boabdil y su pueblo granadino, musulmán y judío (que serán expulsados después como extranjeros, perdiendo con ellos España, entre otras causas, la posibilidad futura de una «revolución *burguesa*»).

Esto es lo que llamamos la «invención» del «ser-asiático» de América. Es decir, el «ser-asiático» de este continente sólo existió en el «imaginario» de aquellos europeos renacentistas. Colón abrió política y oficialmente en Europa la puerta al Asia por el Occidente. Pero con su «invención» pudieron seguir existiendo, como la Santa Trinidad, las «Tres Partes» de la Tierra (Europa, Africa y Asia):

> «Se trata, por consiguiente, de una hipótesis con fundamento *a priori:* [...] la separación [del Continente del sur de la cuarta península] no era un elemento necesario [léase: contrario] para mantener su convicción acerca de la asiaticidad de las tierras localizadas en el hemisferio norte [...]. La hipótesis colombina no trasciende la imagen *previa* que la condiciona, de suerte que el hallazgo de una

---

35 Entre la masa A y B debía estar el paso hacia la India *(Apéndice 3)*.

36 *Lettera Rarissima*, en Navarrete, *Colección*, t. I, pp. 303-304 (véase también en *Die grossen Entdeckungen*, t. II, pp. 181-183).

tierra firme en un sitio imprevisible no logró constituirse en la instancia *empírica reveladora* que pudo haber sido»[37].

Se «inventó» el «ser-asiático» de lo encontrado. De todas maneras, la «invención» en América de su momento «asiático» transformó al Mar Océano, al Atlántico, en el «centro» entre Europa y el continente al oeste del Océano[38]. Agonizaba así el Mediterráneo, que esperará a Lepanto, en el 1571, para terminar de morir. Los turcos y musulmanes se empobrecerán con el *Mare nostrum*, coh la inflación del oro y la plata —por las riquezas venidas de la primera «periferia» europea: América Latina—. Pero es historia futura.

De todas maneras, Colón, hemos dicho, es el primer hombre «moderno», o mejor, es el inicio de su historia. Es el primero que «sale» oficialmente (con «poderes», no siendo ya un viaje clandestino, como muchos de los anteriores) de la Europa latina[39] —antimusulmana—, para iniciar la «constitución» de la *experiencia existencial* de una Europa occidental, atlántica, «centro» de la historia[40]. Esta «centralidad» será después *proyectada* hasta los orígenes: en cierta manera, en el «mundo de la vida cotidiana *(Lebenswelt)*» del europeo: Europa es «centro» de la historia desde Adán y Eva, los que son también considerados como europeos[41],

---

[37] O'Gorman, *Op. cit.*, pp. 64-65.

[38] Seguía entonces siendo el único «Oceano Occidentalis» del 1474 del Behaim-Globus. (Véase *Die grossen Entdeckungen*, t. II, p. 12), en cuyo centro estaban las «Antillas». Sólo en 1513, con el descubrimiento a través del Istmo de Panamá del nuevo Océano gracias a Balboa, el Mar Océano se dividirá: el «Mar del Sur» (el futuro «Pacífico» de Magallanes) se escindirá del «Mar del Norte» (que al norte de Panamá es el Caribe, el Atlántico), y América aparecerá como «Nuevo Mundo» —el que descubrió Amerigo Vespucci algo antes—. El pequeño «Sinus Magnus» era en realidad el enorme Océano Pacífico, el verdaderamente desconocido.

[39] Sentido 4 del *Apéndice 1*.

[40] Transición del sentido 4 al sentido 7: el «eurocentrismo».

[41] Si a un europeo «de la calle» le explicáramos hoy que el mito adámico, de Adán y Eva, fue construido en el Irak que ha recibido cientos de miles de toneladas de bombas, lanzadas por los soldados de la «Civilización Occidental y Cristiana» (Inglaterra, Francia, España, Estados Unidos...), no querría creerlo. Sería mucha «crueldad» —usando el concepto de Richard Rorty— el haber sepultado bajo bombas lugar tan sagrado.

o, al menos, es considerado como un mito originario de la «europeidad», con exclusión de otras culturas.

O'Gorman, con una tesis completamente eurocéntrica[42], entiende por «invención de América» el hecho por el que «América no aparece con otro ser que el de la *posibilidad* de *actualizar*[43] en sí misma esa *forma*[44] del devenir humano, y por eso [...] América fue inventada a imagen y semejanza de Europa»[45]. En estas con-

---

[42] Le pasa a O'Gorman lo de Freud. Este pretende describir la sexualidad real, y objetivamente analiza la sexualidad «machista». O'Gorman describe como historicidad americana algo determinado por un eurocentrismo más estricto, pretendiéndolo criticar.

[43] Entiéndase bien, O'Gorman aplica la doctrina de la «potentia» y de la «actualitas *(enérkheia)*» de Aristóteles —como Alberto Caturelli en *América Bifronte*, la más espeluznante interpretación reaccionaria, desde la extrema derecha, del no-ser americano: «América en bruto»—. El «ser» es Europa, la «materia» o la «potencia» es americana. Es decir, América, como pensaba Hegel, es pura potencia, no-ser.

[44] Esa «forma» es la cultura occidental. Puede verse, además, que la «actualidad» es la «forma *(morfé)*», en buen aristotelismo.

[45] *La invención de América*, p. 93. Escribe como para confirmar rotundamente su eurocentrismo ontológico: «Quiere esto decir que Europa, ese ente a cuya imagen y semejanza se inventó América, tiene por principio de individualización la cultura europea, es decir, su cultura propia; pero, que con ser suya, y por lo tanto, algo particular, no supone, sin embargo, un modo de ser exclusivo y peculiar de Europa, ya que se concede a sí misma una significación universal» (*Ibid.*, p. 97). Y concluye, para explicar esa tensión entre particularidad y universalidad en Europa: «en ello es de creerse que radica la primacía histórica de la Cultura Occidental [sic] [...] que al individualizar un ente determinado, como era el caso de Europa, el ser de ese ente está perpetua e internamente amenazado precisamente por aquello que le da su ser como un ente particular, puesto que su significación universalista lo desborda» *(Ibid.)*. O'Gorman describe así el cómo Europa (en sentido 6 del *Apéndice 1*), particularidad, porta en su seno la Cultura Occidental (sentido 8 del *Apéndice 1*), universalidad. Lo que no logran entender los que así piensan es que dicha Cultura Occidental es el paso de la particularidad a la universalidad sin novedad ni fecundación de alteridad alguna. En realidad es sólo la «imposición» violenta a otras particularidades (América Latina, Africa y Asia) de la particularidad europea con pretensión de universalidad. La definición perfecta de «eurocentrismo». ¿Cómo es posible que un latinoamericano exprese esto?, se preguntará el europeo. Es justamente parte de las contradicciones internas de una cultura colonial y dominada como la nuestra. Tenemos introyectado en nuestro mismo ser, al menos de sus élites dominantes desde Cortés y sus criollos y mestizos descendientes, el ser del dominador.

ferencias, en cambio, deseamos indicar por «invención» a la experiencia existencial colombina de prestar un «ser-asiático» a las islas encontradas en su ruta hacia la India. El «ser-asiático» —y nada más— es un invento que sólo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo. Es el modo como «desapareció» el Otro, el «indio»; no fue descubierto como Otro, sino como «lo Mismo» ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): «en-cubierto».

2.2. El «descubrimiento» del «Nuevo Mundo»

Llamo «descubrimiento», como nueva figura posterior a la «invención», a la experiencia también estética y contemplativa, aventura explorativa y hasta científica del conocer «lo nuevo», que a partir de una «experiencia» resistente y terca (que se afirma contra toda la tradición) exige romper con la representación del «mundo europeo»[46] como una de las «Tres Partes» de la Tierra. Al descubrir una «Cuarta Parte» (desde la «cuarta península» asiática) se produce una auto-interpretación diferente de la misma Europa. La Europa provinciana y renacentista, mediterránea, se transforma en la Europa «centro» del mundo: en la Europa «moderna». Dar una definición «europea» de la Modernidad —como hace Habermas, por ejemplo— es no entender que la Modernidad *de Europa* constituye a todas las otras culturas como su «Periferia». Se trata de llegar a una definición «mundial» de la Modernidad (en la que el Otro de Europa será negado y obligado a seguir un proceso de «Modernización»[47], que no es lo mismo que «Modernidad»). Y es por esto que aquí nace estricta e histórica-existencialmente la

---

[46] Pasaje del sentido 5 al 6 del *Apéndice 1*.

[47] «Modernización» (ontológicamente) es exactamente el proceso imitativo de constitución, como el pasaje de la potencia al acto (un «desarrollismo» ontológico), de los mundos coloniales con respecto al «ser» de Europa (en el que O'Gorman piensa que consiste el ser auténtico de América Latina como invención europea): la «falacia desarrollista».

«Modernidad» (como «concepto», y no como «mito»), desde el 1502 aproximadamente.

Los «descubrimientos» son una experiencia cuasi-científica, estética y contemplativa —hemos dicho—. Es una relación «Persona-Naturaleza», poética, técnica, admirativa, aunque al mismo tiempo comercial, en el sentido mercantilista del mundo Mediterráneo, anterior a la expansión atlántica[48]. En la Europa latina del siglo XV, Portugal ciertamente tomó la delantera (por encontrarse en el *Finis Terrae* [al fin de la tierra], país del Atlántico pero junto al Africa tropical [no así Inglaterra], espacio de fructífero comercio)[49]. Tomemos nuevamente un camino entre otros posibles para continuar nuestra reflexión.

Un navegante italiano, como Colón, ahora bajo la potestad portuguesa, Amerigo Vespucci, partió de Lisboa en mayo de 1501 hacia la India. Su intención era llegar a su destino pasando también por debajo de la Cuarta Península y atravesar así el *Sinus Magnus*, como lo había proyectado en su fracasado viaje anterior:

> «Perche mia intenzione era di vedere si potevo volgere uno cavo di terra, che Ptolomeo nomina il Cavo di Cattegara[50], che e giunto con el Sino Magno»[51].

---

[48] Véase entre otros Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philips II*, Harper and Row, New York, vol. 1-2, 1973; Idem, *The Wheels of Commerce*, en *Civilization and Capitalism. 15th-18th Century*, Collins, London, t. II, 1982; Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974.

[49] La apertura al Atlántico será una revolución inmensa. Véase Pierre Chaunu, *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, París, 11 tomos publicados entre 1957 a 1960.

[50] Véase «Catigara» (hoy aproximadamente en el Perú) en el mapa de Martellus (*Apéndice 4*). Arnold Toynbee coloca a Cattigara cerca de Macao (*Historical Atlas and Gazette*, en *A Study of History*, Oxford University Press, London, 1959, p. 131). Puede entonces verse claramente la confusión acerca de la cercanía entre China y América del Sur por el Pacífico.

[51] Carta del 18 de julio de 1500 (Vespucci, *Cartas*, 98; cit. O'Gorman, *Op. cit.*, p. 122).

Era necesario descubrir un estrecho para llegar a la India. Lo cierto es que llegó a las costas del actual Brasil[52], y convencido de poder llegar al *Sinus Magnus* asiático, continuó la navegación hacia el sur, que comenzaban a controlar los portugueses desde el Africa Oriental[53]. En efecto, la costa continuaba hacia el sur; es decir, hacia el sur de la Cuarta Península en Asia. Poco a poco la empresa se mostraba más difícil de lo proyectado y contraria a todos los presupuestos. Las extensiones eran mayores, los habitantes extraños, el *a priori* de todos los conocimientos de la cultura mediterránea comenzaba a ser puesto en duda —desde los griegos y árabes, hasta los latinos—, incluyendo a Martellus mismo. Navegó hacia el sur, hasta ese entonces desconocido paraje de América del Sur (hasta el río Jordán, según parece). En septiembre de 1502 Vespucci retornaba a Lisboa sin haber podido llegar al «Sinus Magnus». No había encontrado el paso hacia la India. Pero, poco a poco, se fue transformando en el «descubridor». Es así que inscribió una carta reveladora en la dirección del argumento de estas conferencias. Se trata del comienzo de la toma de conciencia del haber «descubierto» un Mundo Nuevo, que sería América del Sur como distinta de la China. En carta a Lorenzo de Medici[54], Amerigo indica con toda conciencia y *por primera vez en la historia de Europa*, que la masa continental[55] al este y sur del *Sinus Magnus*, ya descubierta por Colón —y que éste hasta creyó ser una parte desconocida del Asia[56]—, es la

---

[52] Siguiendo el recorrido inicial de la flecha 5 hasta el signo de pregunta (?), en *Apéndice 3*, pero perfectamente dibujado en 1489 por Martellus *(Apéndice 4)*.

[53] Véase Pierre Chaunu, *Conquête et exploitation des Nouveaux Mondes*, PUF, París, 1969, pp. 177 ss. El dominio del «Mar islámico» o «Mar árabe» se realizará entre 1500 a 1515. Amerigo Vespucci tuvo alguna noticia del comienzo de esta empresa, por encontrarse con Alvarez Cabral de regreso de la India (en 1501 en las islas del Cabo Verde).

[54] Véase *Die grosse Entdeckungen*, t. II, pp. 174-181.

[55] Hemos ya indicado esa masa en el mapa de Martellus, *Apéndice 4*.

[56] Vespucci describe muchos elementos: que ha llegado hasta 50 grados de latitud sur, que ha descubierto nuevas estrellas, que es un continente, y con tantos y tan extraños animales, que no cree hayan «podido entrar en el Arca de Noé», etc. (*Die grossen Entdeckungen*, pp. 176-177).

«Antípoda» de Europa en el sur, «una Cuarta Parte de la tierra»[57], y, además, habitada por humanos muy primitivos y desnudos. Es de 1502 a la obrita del 1503 ó 1504 sobre el *Mundus Novus*, que Amerigo va tomando conciencia de lo que acontecía —se necesitan años para comenzar a reconstituir toda una *Weltanschauung* milenaria—. En el «ego» concreto de aquel «descubridor» se terminó de producir el pasaje de la Edad Media renacentista a la Edad Moderna. Colón fue «inicialmente» el primer moderno; Amerigo Vespucci terminó el tiempo de su constitución: un «Mundo Nuevo» y desconocido se abría a Europa. ¡Europa se abría a un «Mundo Nuevo»! Es decir, Europa pasaba de ser una «particularidad citada»[58] por el mundo musulmán a ser una nueva «universalidad des-cubridora» —primer paso de la constitución diacrónica del *ego*, que pasará después del «ego cogito» a la «Voluntad-de-Poder» ejercida—. O'Gorman escribe con mucha precisión:

> «Cuando Vespucci habla de un *mundo* se refiere a la noción de ecumene, es decir, a la vieja idea de concebir como *mundo* a sólo una porción de la Tierra apta para la habitación del hombre; de modo que si le parece lícito designar a los países recién explorados como un *mundo nuevo* es porque su intención es la de anunciar el efectivo hallazgo de una de esas *otras* ecumenes»[59].

Todo esto pasa ya a la expresión del «descubrimiento» cuando, en la *Cosmographiae Introductio* de Matthias Ringmann y Martin

---

[57] «Ich habe ein Viertel der Erde umsegelt» (*Ibid.*, p. 176). O'Gorman indica que esto no significa un «cuarto continente» (*Op. cit.*, p. 125), pero, nos preguntamos, ¿qué otra idea nos da al proponer una «cuarta parte» sino un nuevo continente?

[58] Véase más adelante la *Conferencia 6*, Excurso.

[59] *Op. cit.*, p. 62. Para O'Gorman esto no tiene nada de original. Sin embargo, se le pasa desapercibido que, al mismo tiempo, Vespucci tiene ahora un nuevo sentido de «mundo»: el «Nuevo» y «Viejo» mundo forman parte de *un solo* «mundo». Se ha universalizado la visión del «Viejo» mundo, que al ser «Viejo» ya no es el «Actual». Es decir, existe un «Nuevo» horizonte que comprende a los viejos y nuevos mundos: el horizonte de la Modernidad naciente, en la conciencia empírica del mismo Vespucci: Viejo Mundo+Nuevo Mundo (nueva particularidad)=un Nuevo Mundo Planetario (nueva universalidad). «Eurocentrismo» será el identificar el Viejo Mundo (como «centro») al Nuevo Mundo Planetario.

Waldseemüller, en 1507, explícitamente se habla de la «Cuarta Parte de la Tierra», la dibujan en su mapa, y la llaman «América» en honor de Amerigo Vespucci, su «descubridor»[60]. Para O'Gorman, en su fundamento ontológico, dicha experiencia no es un «descubrimiento» de lo nuevo, sino, simplemente, el reconocimiento de una materia o potencia donde el europeo comienza a «inventar» su propia «imagen y semejanza». América no es descubierta como algo que resiste *distinta*, como *el Otro*, sino como la materia a donde se le proyecta «lo Mismo». No es entonces la «aparición del Otro», sino la «proyección de lo Mismo»: «encubrimiento». Tesis eurocéntrica expresa, pero real en cuanto hecho histórico de dominación, aun contra el querer de O'Gorman. En el fondo, Habermas expresa lo mismo, pero de otra manera. Para la definición intraeuropea de la Modernidad, dicha Edad Nueva comienza con el Renacimiento, la Reforma y culmina en la *Aufklärung*. ¡Que exista o no América Latina, Africa o Asia no tiene para el filósofo de Frankfurt *ninguna importancia!* El propone una definición exclusivamente «intra-europea» de la Modernidad —por ello es autocentrada, eurocéntrica, donde la «particularidad» europea se identifica con la «universalidad» mundial sin tener conciencia de dicho pasaje—. O'Gorman, describiendo exactamente lo que acontece en cuanto dominación, niega América porque la define como materia, potencia, no-ser. Habermas, por su parte, no considera que el descubrimiento de América Latina tenga ninguna relevancia para su argumento; no entra en realidad en la Historia —como para Hegel.

«Des-cubrir», entonces, y esto aconteció histórica o empíricamente de 1502 a 1507, es el constatar la existencia de tierras continentales habitadas por humanos al este del Atlántico hasta entonces totalmente desconocidas por el europeo, lo cual exige

[60] Claro que todavía se trata sólo de la masa continental de Sudamérica. La masa de la antigua China se seguía confundiendo con Norteamérica; podía seguir siendo Asia y no se sabia si estaba o no unida a la masa del sur. (Véase *Die grossen Entdeckungen*, pp. 13-17). En España, Portugal y Latinoamérica el nombre que quedará hasta entrado el siglo XIX es el de «las Indias Occidentales», pero nunca América (nombre dado por las potencias nacientes europeas del Norte, que podrán desconocer desde finales del siglo XVII a España y Portugal).

«abrir» el horizonte ontológico de comprensión del «mundo de la vida cotidiana *(Lebenswelt)*» europeo hacia una nueva «comprensión» de la historia como Acontecer Mundial *(weltliche Ereignis)*, Planetario. Esto se termina de efectuar en 1520, cuando Sebastián Elcano, sobreviviente de la expedición de Fernando de Magallanes, llega a Sevilla habiendo descubierto el estrecho de Magallanes, recorrido el Océano Pacífico (desaparece sólo ahora la hipótesis del «Sinus Magnus») y el Indico, y circumnavegando la Tierra por vez primera. Ahora el círculo se cerraba: la Tierra había sido «descubierta» como el lugar de la «Historia Mundial»; por primera vez aparece una «Cuarta Parte» América), que se separa de la «cuarta península» asiática, desde una Europa que se auto-interpreta, también por primera vez, como «Centro» del Acontecer Humano en General, y por lo tanto despliega su horizonte «particular» como horizonte «universal» (la *cultura occidental*)[61]. El *ego* moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como «materia» del *ego* moderno, Y es así como los europeos (o los ingleses en particular) se transformaron, como citábamos más arriba, en «los misioneros de la civilización en todo el mundo»[62], en especial con «los pueblos bárbaros»[63].

Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como ob-jeto: como lo «arrojado» *(-jacere)* «ante» *(-ob)* sus ojos. El «cubierto» ha sido «des-cubierto»: *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente «en-cubierto» como Otro. El Otro constituido como lo Mismo[64]. El *ego* moderno «nace» en esta

---

[61] Sentido ontológico y teológico providencialista de la «civilización» europea en Hegel.

[62] *Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt 1970, t. 12, p. 538.

[63] «...barbarischen Voelkern» *(Ibid.)*.

[64] Este fue el tema originario de la Filosofía de la Liberación desde el 1969. Todas mis obras, en especial *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Siglo XXI, Buenos Aires, t. I-II, 1973), y los tres tomos posteriores —escritos hasta el momento del exilio en Argentina en 1975—, analizan esta tesis. Desde el «segundo Heidegger», al fin de la década del 60, desde la Escuela de Frankfurt,

autoconstitución ante las otras regiones dominadas. Ese «Otro», que es «lo Mismo», explica la pregunta de Fernández de Oviedo:

> «Estas gentes de estas Indias, aunque racionales [sic] y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales [sic] y bestiales por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales»[65].

El Otro es la «bestia» de Oviedo, el «futuro» de Hegel, la «posibilidad» de O'Gorman, la «materia en bruto» para Alberto Caturelli: masa rústica «des-cubierta» para ser civilizada por el «ser» europeo de la «Cultura Occidental», pero «en-cubierta» en su Alteridad.

---

especialmente Marcuse, tomando la posición ética de Emmanuel Levinas, desarrollamos una ética desde «el Otro» *(Autrui)*, como indio, como mujer dominada, como niño alienado pedagógicamente, como el punto de partida de la obra indicada en cinco tomos (escritos de 1969 a 1975, editados de 1973 en Buenos Aires, hasta 1979 en México); es una ética que analiza el hecho de la violenta «negación del Otro» americano desde el horizonte de «lo Mismo» europeo. En 1982, habiendo permanecido buen tiempo para sus investigaciones en México, donde publiqué en 1977 nuevamente los tres primeros tomos de la *Etica de la liberación*. Tzvetan Todorov escribe su obra *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, París, donde desarrolla con mano maestra las mismas tesis. En 1978 aparecía en Salamanca, Sígueme, mi obra *Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, donde escribía en un parágrafo sobre «La obra profético-apocalíptica de Las Casas» (pp. 146 ss.), y comentaba el texto lascasiano de que «Dios ha de derramar sobre España su furor e ira», exponiendo así la temática de la profecía, creída por Las Casas, de la destrucción de España por las injusticias cometidas en las Indias. Concluía: «Bartolomé respeta al indio en su exterioridad [...] lo que indica exactamente la capacidad de superar el horizonte del sistema para abrirse *a la exterioridad del otro como otro*» (p. 147). Todorov retoma el tema, hasta con los mismos textos (sin citar fuentes) y palabras (pp. 255 ss.). El título de estas Conferencias de Frankfurt expresa entonces mi posición teórica desde hace más de veinte años. La cuestión de la aparición y negación del Otro como «encubrimiento» fue el punto de partida originario de mi pensamiento desde 1990 (expuesto reiterativamente, hasta por exceso, en obras publicadas sólo en lengua española, que es como si permanecieran inéditas; estigma de las culturas dominadas y periféricas).

[65] *Historia General y Natural de las Indias*, libro III, cap. 60.

CONFERENCIA 3

DE LA «CONQUISTA» A LA «COLONIZACION» DEL MUNDO DE LA VIDA *(LEBENSWELT)*

> «La causa [final] porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riqueza en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas. [La causa ha sido] por la insaciable codicia y ambición que han tenido [... Debo] suplicar a Su Majestad con instancia importuna, que no conceda ni permita la que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido, *y que llaman* **conquista**» (Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la Destrucción de la India*, Introducción).

Pasemos ahora a la tercera figura: la «conquista». Por tal entendemos ahora una relación no ya estética o cuasi-científica de la Persona-Naturaleza, como en el «descubrimiento» de nuevos mundos. Ahora la figura es práctica, relación de Persona-Persona, política, militar; no de reconocimiento e inspección —con levantamiento de mapas y descripción de climas, topografía, flora o fauna— de nuevos territorios, sino de la dominación de las personas, de los pueblos, de los «indios». No es ya la «theoria», es ahora la «praxis» de dominación. En España, desde el comienzo de la Reconquista en el lejano 718, como consta en las *Partidas* del

siglo XIII, la «conquista» era una figura jurídico-militar. En 1479, los Reyes Católicos explican que «enviamos ciertos nuestros capitanes e gentes a la *conquista* de la Grand Canaria, contra los canarios infieles, enemigos de nuestra santa fe católica que en ella están»[1].

3.1. Hacia una fenomenología del «ego conquiro [yo conquisto]»

Una vez reconocidos los territorios geográficamente, se pasaba al control de los cuerpos, de las personas: era necesario «pacificarlas» —se decía en la época—. El que establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español (posteriormente del europeo en general) es un militar, un guerrero. El «conquistador» es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su «individualidad» violenta a otras personas, al Otro. Si en «Tierra Firme» (la actual Panamá) el primer conquistador-colonizador fue Vasco Núñez de Balboa (asesinado en 1519[2] por Pedrarias, un noble castellano de segunda categoría), el primero que puede llevar el nombre de tal es Hernán Cortés —y por ello lo tomaremos como ejemplo de este tipo moderno de *subjetividad*—. En el Caribe, de Santo Domingo a Cuba, la conquista no era tal; sólo había tribus, etnias, pueblos indígenas sin cultura urbana. La dominación más fue matanza e inorgánica ocupación que sistemático dominio. Totalmente distinta será la suerte del primer imperio conquistado en el Nuevo Mundo.

Hernán Cortés, un pobre extremeño hidalgo[3], nació en Medellín

---

[1] Cita Silvio Zavala, *La filosofía de la conquista*, FCE, México 1977, p. 24.

[2] Véase Carl Ortwin Sauer, *Descubrimiento y dominación española del Caribe*, FCE, México, 1984, pp. 369 ss.; Georg Friederich, *El carácter del descubrimiento y la conquista de América*, FCE, México, 1987.

[3] «Hijo de alguien» (= hidalgo), nobleza venida a menos. Seguiremos el relato de Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, Libro IV (UNAM, México, t. II, 1975), ya que se ocupa, como dice en su Prólogo, «De la conquista de México»: «En el año del nacimiento de nuestro señor Jesucristo de 1519, gobernando su iglesia en el summo pontificado de Roma el papa León X y siendo monarca de los príncipes cristianos el muy católico emperador don Carlos V de este nombre [...],

en 1485 («el mismo año que Lutero nació»[4]), partiendo a los catorce años para estudiar letras en Salamanca. Pero poco tiempo después, «cansado de estudiar y falto de dinero»[5], en vez de partir a Nápoles salió hacia las Indias, llegando en 1504 —un año después que Bartolomé de las Casas, y en el mismo año que llegaron los primeros esclavos africanos a la Hispañola—. Estuvo cinco o seis años en Santo Domingo como encomendero, explotando indios en sus «granjerías»[6]. Pasó con Diego Velázquez a la «conquista» de Cuba. «Sacó gran cantidad de oro con sus indios y en breve llegó a ser rico»[7], y después de más de una aventura fue nombrado capitán para llevar a cabo la «conquista» de las tierras de Yucatán descubiertas en 1517. Desde la costa, las dos expediciones de descubrimiento pudieron «ver edificios de piedra que hasta entonces no se habían visto por aquellas islas y que la gente vestiese tan rica y lucidamente»[8]. Los indios caribes iban desnudos, no

---

desembarcó en esta tierra de Anahuac el famosísimo y no menos venturoso capitán Fernando Cortés» (p. 7).

[4] *Ibid.*, Torquemada agrega: «Lutero nació en Islebio, villa de Sajonia, naciese Fernando Cortés en Medellín, villa de España, de Extremadura [...]; este cristiano capitán para traer al gremio de la iglesia católica romana infinita multitud de gentes» (p. 7). Aquel Torquemada, en plena cruzada antiluterana, nos muestra de todas maneras que la Modernidad —en el sentido más amplio que el weberiano o habermasiano— tiene dos caras: la europea con la Reforma, y la «otra-cara» en el mundo periférico. Es una visión universal (europeo-latinoamericana). Además, anota Torquemada que en 1485 se consagró el «templo mayor» de los aztecas en México (*Op. cit.*, Prólogo, p. 8). Lo cual le permite al autor indicar que habiendo escuchado Dios «la aflicción de este miserable pueblo» azteca, llamó del seno de su madre a Cortés, «como un nuevo Moysés en Egipto» (*Ibid.*). Lejos estamos de aprobar ninguna de las interpretaciones de Torquemada —ya que hace pasar al conquistador como libertador, como también lo interpretará Ginés de Sepúlveda—, sólo queremos resaltar que ahora se mueve en «tres» escenarios: el centro-europeo (Lutero), el hispánico (Cortés) y el azteca (México).

[5] *Ibid.*, cap. 1, p. 13.

[6] Esta palabra podríamos hoy traducirla por «business».

[7] *Ibid.*, p. 16.

[8] *Ibid.*, cap. 3, p. 19. Claro que lo que más entusiasmó a los de Cuba fue lo siguiente del relato: «Porque la plática de aquellos tiempos, y gentes, no era otra; que casi se parecían al rey Midas, que todo su deleite era el oro y la plata y no trataba de más que de riqueza» (p. 21).

conocían la técnica del tejido. No así en las culturas urbanas —como veremos en la Conferencia 6—, que se encontraban todas sobre la costas del Océano Pacífico. Los europeos en sus «descubrimientos» desde Terranova hasta la Patagonia sólo habían descubierto culturas aldeanas, de recolectores y pescadores, más o menos nómadas. Las culturas urbanas se habían ocultado a la mirada de los descubridores más de veinticinco años, porque miraban hacia el Océano Pacífico. Las primeras que se observaron no podían ser otras, exactamente, que las que tocaron las costas caribeñas: las culturas maya y azteca.

La «conquista» es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como «lo Mismo». El Otro, en su distinción[9], es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como «encomendado»[10], como «asalariado» (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). La subjetividad del «conquistador», por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis. Cortés, que «aquel año [1518] era alcalde, y como él era alegre y orgulloso y sabía tratar a cada uno conforme a su inclinación»[11], fue nombrado por Velázquez, como hemos dicho, «por capitán general» de la «conquista» que se realizaría en las tierras recientemente descubiertas. Toda su riqueza acumulada la invirtió en la empresa. Y, comenta Torquemada, en cuanto a su subjetividad:

---

9 En mi *Filosofía de la liberación*, hemos distinguido entre «diferente» interno a la Totalidad, y «distinto» con real alteridad. (Véase el «Indice de conceptos» al fin de la nombrada obra).

10 Figura de la economía colonial latinoamericana —que se usaba también en la Andalucía de los islámicos—. Un cierto número de indios era «encomendado» (puesto a disposición) del conquistador para que trabajaran gratuitamente (sea en el campo, en la búsqueda del oro en los ríos o en la minería [esto se llamaba también la *mita* en el Perú]). Diversas maneras de la *nueva dominación* que la Modernidad iniciaba en la Periferia mundial.

11 *Ibid.*, cap. IV, p. 32.

«Comenzó aquí *a tratar su persona* como capitán general; porque puso casa con mayordomo, camarero y maestresala y otros oficiales, hombres de honra»[12].

El pobre hidalgo extremeño es ahora «capitán general» y se sabe tal. El *ego* moderno se iba constituyendo. Partieron once naves y 508 soldados, 16 caballos, 10 piezas de artillería. A la manera de la Cristiandad, del mismo Constantino, se nos relata:

«La bandera o estandarte que llevó Cortés en esta jornada era de tafetán negro con cruz colorada, sembradas unas llamas azules y blancas y una letra por orla que decía: *Sigamos la cruz y con esta señal venceremos*»[13].

Cortés era muy competente en arengar a su gente. Sus discursos antes de partir, en las batallas, en el triunfo no eran vulgares. Había fundamento y argumentaba ganando un profundo «consenso» entre sus soldados, que «con el fervor de las palabras más se esfuerzan y desean la consecución de la victoria» —comenta Torquemada—[14]. El 18 de febrero del 1519 dejaban Cuba. Costeando Yucatán, avanzan después de muchas aventuras hasta las costas orientales del Imperio azteca (San Juan de Ulúa). Allí tuvo noticias de los aztecas, de su emperador Motecuhzuma —escribe Torquemada—, el que ya estaba enterado de las dos primeras expediciones españolas a sus costas, ya que en la expedición de Grijalva habían dado los informantes noticias al emperador:

«Es el caso que todos juntos los que aquí venimos hemos visto dioses que han llegado a aquella costa en grandes casas de agua (que así llaman a los navíos) [...]. Motecuhzuma *quedóse solo y pensativo y aun bien sospechoso de mucha novedad en sus reinos* [...] *y traía memoria lo que su adivino le había dicho* [...] y creer que

[12] *Ibid.*, cap. 7, p. 37.

[13] *Ibid.*, p. 39. Cortés se auto-interpretaba, entonces, como un nuevo Constantino, fundador de la «Nueva Cristiandad de las Indias» (como escribirá, con otros propósitos, Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima años después).

[14] *Ibid.*, cap. 8, p. 41.

sería Quetzalcohuatl a quien en un tiempo adoraron por dios [...] e ido por aquellas partes orientales»[15].

Es por ello que cuando llega la primera embajada del emperador a Cortés, todavía en sus barcos junto a la costa, las palabras con las que se describe el hecho son las siguientes:

> «Ellos respondieron que eran mexicanos, que venían de México a buscar a su Señor y Rey Quetzalcohuatl que sabían que estaba allí»[16].

Por primera vez, Cortés sabe que es un «dios» para aquellas gentes. Su *ego* comienza a situarse, definitivamente, de otra manera:

> «¿Qué quiere decir esto que dicen éstos que aquí está su Rey y su Dios y que le quieren ver? *Esto oyó Hernán Cortés y él con todos pensaron bien el caso*»[17].

Y Cortés recibió saludos de Dios y Señor («luego se postraron en tierra y la besaron»):

> «Dios nuestro y Señor nuestro, seáis muy bien venido que grandes tiempos ha que os esperamos nosotros vuestros siervos y vasallos»[18].

Y de inmediato «pusieron en la cabeza una pieza hecha a manera de almete, en que había mucho oro y piedras de mucho valor». El primer día se trató a los embajadores muy bien. En el segundo, por el contrario, quisieron «espantar a estos mensajeros [...] con disparar la artillería desafiándolos para que luchasen». Los embajadores —que no eran guerreros en ese Imperio suma-

---

[15] *Ibid.*, cap. 13; pp. 58-59. Volveremos en la *Conferencia 6* al «mundo» de Motecuhzuma, para nombrarlo como Torquemada. Por ahora no nos situaremos nunca desde su punto de vista hermenéutico.

[16] *Ibid.*, cap. 14, p. 63.

[17] *Ibid.*, p. 63.

[18] *Ibid.*

mente institucionalizado— quedaron atemorizados y se negaron a luchar. Fueron despachados violentamente como «afeminados» y les dijeron:

> «Que se fuesen como tales a México que ellos venían ya a *conquistar* a los mexicanos y que a sus manos morirían todos»[19].

Así se enfrentaron dos «mundos». El uno moderno, de sujetos «libres» que decidían en común acuerdo; el otro, el del más grande imperio del Nuevo Mundo, completamente limitado por sus tradiciones, sus leyes adivinatorias, sus ritos, sus cultos, sus dioses, y que repetían en su conciencia:

> «¿Quiénes serán o de dónde vendrán aquellos que nos han de conquistar a nosotros los mexicanos, que somos los poderosos antiguos y temidos en todos estos reinos? [...]. Mucho admiró Motecuhzuma de lo que estos embajadores dijeron, y mudáronse los colores del rostro y mostró muy gran tristeza y desmayo»[20].

Era una lucha desigual. Mientras tanto:

> «Cortés no perdía punto en ninguna cosa, adonde le parecía que podía ganar reputación, mandó poner toda su gente en batalla, y que los arcabuceros disparasen y que escaramuzasen los de a caballo [...], pero mayor los truenos de la artillería, como son para ellos tan nueva»[21].

Era toda una teatralización pirotécnica, para «admirar» al «mundo» simbólico religioso de los indios. Los aztecas estaban desorientados:

> «[Aunque tenían] gente de guerra, *no* [*eran*] *para defenderse de invasiones y guerras marítimas, porque nunca pensaron haber de tenerlas de gentes extranjeras, por tener el mar por innavegable*»[22].

---

[19] *Ibid.*, p. 64.
[20] *Ibid.*, cap. 13-14, pp. 66-67.
[21] *Ibid.*, cap. 16, p. 70.
[22] *Ibid.*, p. 70.

Así se establecía, *por vez primera,* una «relación» con el Otro, el «Afuera», el Extranjero absoluto que procedía como el Sol del Oriente infinito del Océano, innavegable para los mexicanos. Era lo que daría el sentido a la Nueva Edad del Mundo: la «relación» con lo Extranjero absoluto, la dominación debajo del Extranjero, divino, que venía para conquistar, dominar, matar. La primera relación entonces fue de violencia: una relación «militar» de conquistador-conquistado; de una tecnología militar desarrollada contra una tecnología militar subdesarrollada. La primera «experienciaa» moderna fue de la superioridad cuasi-divina del «Yo» europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un «Yo» violento-militar que «codicia», que anhela riqueza, poder, gloria. Cuando los embajadores del Emperador le mostraron fastuosos regalos de oro, piedras preciosas y otras riquezas:

> «Todos los que vieron el presente quedaron suspensos y admirados de tan gran riqueza, y aún bien envidiosos de pasar adelante por otro mayor que él o semejante. Que esto tiene el oro, que aviva el corazón y anima el alma»[23].

Y así llegaron a la primera gran ciudad, «Cempoalla»:

> «Entraron por el lugar y vieron tan gran pueblo, tan fresco y alegre, con casas hechas de adobe y otras de cal y canto y tan llenos de gente por las calles que los salían a ver, se confirmaron en llamar a la tierra Nueva España [...]. Era Cempoalla grandísimo poblazón»[24].

Cortés actuaba como los cristianos de la reconquista, como los Reyes Católicos ante Granada. Pactaba con unos, dividía a los otros, y los iba lentamente derrotando —en violentas batallas en las que los soldados, un puñado, demostraban de todas maneras la práctica adquirida en más de siete siglos de lucha contra los

---

[23] *Ibid.*, cap. 17, p. 73.

[24] *Ibid.*, cap. 19, p. 81. «Por la grandeza del lugar y hermosura de los edificios unos le llamaron Sevilla; y otros, por su frescor y abundancia de frutas, Villa Viciosa» (*Ibid.*, p. 82).

musulmanes en la península ibérica, el uso de las armas de fuego, los cañones de pólvora, los bestiales perros amaestrados para matar, los caballos tenidos por dioses desconocidos, etc.—. Obraban con tantas dobleces, hipocresías, mentiras, maquiavelismo político de gran eficacia, que su accionar desconcertaba a los mexicanos, expertos en el dominio de cientos de pueblos, pero de una honestidad en su palabra completamente ingenua para el hombre «moderno»:

> «Extendióse por toda la tierra la llegada de gente tan extraña [...] no por temor de perder sus tierras sino porque entendían *que era acabado el mundo*»[25].

En efecto, un «mundo» se acababa[26] —y por ello es totalmente eufemística, «gran palabra vacía», hablar del «encuentro de los mundos», cuando uno de ellos era destruido en su estructura esencial—, irremediablemente era el «fin del mundo» azteca.

El encuentro del «conquistador» con el Emperador azteca es un momento central. Nadie podía mirar en su rostro a «Motecuhzuma». El Emperador, contra su voluntad, se vio exigido al final a recibir a Cortés a la entrada de la gran ciudad. Ciudad imponente, de decenas de miles de habitantes, con ejércitos de cincuenta y cien mil hombres de guerra, contra sólo trescientos soldados castellanos. El mismo Bernal Díaz del Castillo escribe:

> «¿Qué hombres ha habido en el universo que tal atrevimiento tuviesen? [...]. Se apeó el gran Montezuma de las andas [...]. E como Cortés vió y entendió é le dijeron que venía el gran Montezuma

---

[25] *Ibid.*, cap. 22, p. 91. Más adelante leemos: «Decían que las señales y prodigios que se habían visto [...] no podían significar [sino] *el fin y acabamiento del mundo*, y así era grande la tristeza de las gentes» *(Ibid.)*. Es interesante anotar que para Hegel la historia de Europa es «origen y fin de la Historia», mientras que para los indios la presencia «modernizadora» de Europa era «el fin y acabamiento del mundo». Lo mismo tiene un sentido exactamente contrario desde la «otra-cara» de la Modernidad. (Véase la *Conferencia 8, 2*).

[26] Véase la *Conferencia 8, 2*.

[...] llegó cerca de Montezuma, a una se hicieron grandes acatos»[27].

Cara-a-cara de un «conquistador», desde su decisión libre y personal de enfrentar a un Emperador y su imperio, ante un cuasi-dios para su pueblo pero determinado absolutamente por los designios de esos mismos dioses expresados en augurios, sortilegios, definiciones astrológicas y mitos, teorías y otras maneras de «saber» lo que se debía hacer. Un «Yo-moderno» libre, violento, guerrero, hábil político, juvenil (expresión del «mito adámico» al fin: tentado pero libre, diría Paul Ricoeur[28]), ante una «función imperial» dentro de un «nosotros» necesario, trágico como el Prometeo encadenado[29]. Todos miraban la tierra[30] ante el Emperador. El «Yo-conquistador» era el primero que lo miraba de frente, con libertad, y «fue nuestra venturosa e atrevida entrada en la gran ciudad de Tenustitlan, Méjico, a 8 días del mes de noviembre, de 1519»[31]. El 13 de agosto de 1521 volvería a entrar a la ciudad, pero destruyéndola y tomándola[32].

Del cara-a-cara igual a igual con Moctezuma, ahora Cortés tendrá al Emperador Cuahutemoc, el sucesor, humillado y vencido ante él:

---

[27] *Verdadera Historia de los sucesos de la Conquista de la Nueva España*, cap. 88; Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1947, t. II, p. 83.

[28] Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. II; y en especial otra obra mía, *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

[29] Véase mi obra *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, 1975.

[30] «E cuando se volvian con su señor estabamos los mirando como iban todo, *los ojos puestos en tierra, sin mirarle y muy arrimados a la pared*» (B. Díaz del Castillo, *ibid.*). Nadie miraba en la cara al Emperador; el Emperador miraba a todos pero nunca se veía mirado. Ahora de pronto, todos los «conquistadores» no sólo Cortés, sino hasta el más ínfimo soldado —el mismo Bernal Díaz del Castillo— lo miraban cara-a-cara de igual a igual. El Emperador estaba aterrado, silencioso. No por la falta de respeto, sino por el incumplimiento de todos los mandatos divinos: era el «fin del mundo».

[31] B. Díaz del Castillo, *Op. cit.*, p. 84.

[32] Con Cortés tuvo «doscientos mil indios de ciudades amigas y confederadas, novecientos infantes castellanos y ochenta caballos, diez y siete piezas de artillería

«Entre tanto que le fueron a llamar, hizo aderezar Cortés un estrado lo mejor que pudo con petates y mantas y otros asientos [...] y luego vino Guatemuz y le llevaron *ante Cortés*, y cuando se vio *delante dél* le hizo mucho acato y Cortés con alegría le abrazó»[33]. «Y con esto se acabó esta junta y Cortés se hizo *Señor de México y de todos sus reinos y provincias*»[34].

«Ser-Señor» sobre otro antiguo señor: el «Yo-conquistador» es la proto-historia de la constitución del *ego cogito:* se ha llegado un momento decisivo en su constitución como subjetividad, como «Voluntad-de-Poder». Sólo el Emperador Carlos V está sobre Cortés. Sólo el rey de España, podrá declarar en la Ley 1, del Título 1, del Libro I de la *Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias:*

«Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimiento nuestra tan grande parte en el *Señorío de este mundo* [...]»[35].

El rey de España firmaba en las Reales Cédulas —y lo he visto personalmente repetidas veces en mis trabajos en el Archivo de Indias de Sevilla—: «Yo. El Rey», con grandes letras, impresionantes. El «Yo» cuyo «señorío» (el Señor-de-este-Mundo») estaba fundado en Dios[36]. El «conquistador» participa igualmente de ese

---

de poco peso, trece bergantines y seis mil canoas. Murieron menos de cien castellanos (!), algunos pocos caballos y no muchos indios amigos [...]. De los mexicanos murieron cien mil (!) [...], sin los que perecieron de hambre y por peste» (Torquemada, *Op. cit.*, cap. 1, p. 312). La proporción es casi exactamente la de la Guerra del Golfo de 1991: murieron unos 120 marines en Estados Unidos y más de 100.000 soldados de Irak, sin contar civiles ni los que murieron posteriormente por luchas fratricidas, hambre y enfermedades. En 500 años la violencia «moderna» guarda la misma proporción.

[33] B. Díaz del Castillo, *Op. cit.*, cap. 156, p. 195.

[34] J. de Torquemada, *Op. cit.*, cap. 102, p. 311.

[35] Véase esta cita y su comentario en mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, Edicol, México, t. III, 1977, p. 41.

[36] Hegel escribió: «La religión es el fundamento *(Grundlage)* del Estado», del Estado como Cristiandad, criticada por Kierkegaard y Marx, por las mismas razones.

«Yo», pero tenía sobre el rey en España la experiencia existencial de enfrentar su «Yo-Señor» al Otro negado en su dignidad: el indio como «lo Mismo», como instrumento, dócil, oprimido. La «conquista» es afirmación práctica del «Yo conquisto» y «negación del Otro» como otro.

Esa conquista era sumamente violenta. De los primeros aliados de Cortés en Zempoala no quedó nadie —una peste aniquiló aquella numerosa, fresca y alegre ciudad: este fue el fruto de haberse aliado con Cortés contra Moctezuma—. El pueblo de Cholula fue arrasado. Pero nada es comparable con la matanza que Pedro Alvarado realizó, de pura traición, contra la nobleza guerrera azteca —cuando Cortés habíase ausentado para luchar contra Pánfilo Narváez—. Los invitó a una fiesta, sin armas, en un gran patio junto a los templos:

> «Vienen [los españoles] a cerrar las salidas, las entradas [...]. Ya nadie [de los aztecas] pudo salir. Inmediatamente [los españoles] entran en el patio sagrado a matar a la gente. Van de pie, llevan sus escudos de madera, y algunos los llevan de metal y sus espadas. Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales; dieron un tajo al que estaba tañendo; le cortaron ambos brazos. Luego le decapitaron; lejos fue a caer su cabeza cercenada. Al momento todos [los españoles] acuchillan, alancean a la gente y les dan tajos; con las espadas los hieren. A algunos les acometieron por detrás; inmediatamente cayeron por tierra dispersa sus entrañas. A otros les desgarraron la cabeza; les rebanaron la cabeza, enteramente desgarrados quedaron sus cuerpos. A aquéllos hieren en los muslos, a éstos en las pantorrillas, a los de más allá en pleno abdomen. Todas las entrañas cayeron por tierra. Y había algunos que aún en vano corrían; iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos. Anhelosos de ponerse a salvo, no hallaban a dónde dirigirse. Pues algunos intentaban salir: allí en la entrada los herían, los apuñalaban. Otros escalaban los muros; pero no pudieron salvarse [...]»[37].

---

[37] *Informantes de Sahagún*, Códice Florentino, Libro XII, cap. 20 (versión de Angel María Garibay). Sería interesante, como comparación, ver lo que fue la «conquista», por ejemplo, en Massachusetts. No ya desde España (católica), sino desde Inglaterra (anglicana). Véanse las obras de Neal Salisbury, *Manitou and*

En la memoria de los indios, hoy en día, se recuerdan actos semejantes de crueldad. Para ellos todo esto tiene «otro» sentido.

3.2. La «colonización» del mundo de la vida *(Lebenswelt)*

«Colonización» *(Kolonisierung)*[38] del mundo de la vida *(Lebenswelt)* no es aquí una metáfora. Tiene la palabra el sentido fuerte, histórico, real; es la cuarta figura que va adquiriendo el 1492. «Colonia» romana (junto a la «columna» de la ley) eran las tierras y culturas dominadas por el Imperio —que hablaban latín (al menos sus élites) y que pagaban tributo—. Era una figura económico-política. América Latina fue la *primera colonia* de la Europa moderna —sin metáforas, ya que históricamente fue la primera «periferia», antes que Africa y Asia[39]—. La «colonización» de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso «europeo» de «modernización», de civiliza-

---

Providence: Indians, Europeans and the Making of New England. 1500-1643, Oxford University Press, New York, 1982; Eward Johnson, «Wonder-Working Providence of Sion's Savior in New England», en Heimert-Delbanco, *The Puritans in America*, Harvard University Press, Cambridge, 1985; John Eliot, *John Eliot's Indian Dialogues: A Study in Cultural interaction*, Henry W. Browden-James Ronda, Greenwood Press, Westport (CT), 1980.

[38] Esta sería la cuarta figura (Gestalt) después de la «invención», «descubrimiento» y «conquista».

[39] Esta es la tesis de E. Wallerstein, *The Modern World-System*, ed. cit., pp. 300 ss.: «The european World-economy: *Periphery* versus *Arena*». Para Wallerstein Rusia, Polonia y la Europa del Este del siglo XV y XVI son la periferia («periphery») continental de Europa. Las colonias portuguesas juegan el papel de una «external Arena» (Brasil en el siglo XVI, Africa y Asia). Sólo América Latina (y desde el siglo XVII Norteamérica) hispana es una «external *Periphery*»: «The Americas became the *Periphery* of the European world-economy in the sixteenth century while Asia remainded an *externa arena*» (p. 336). Todo esto se basará, durante un siglo (1546-1640), en la explotación masiva de la plata (el primer Dinero mundial), y en menor medida el oro. Wallerstein escribe: «We have defined a world-system as one in which there is extensive division of labor [...] World-economies then are divided into core-states and *peripheral areas*» (p. 349). Nos encontramos en el origen absoluto mismo del primer «Sistema mundial» (sistema en un sentido estricto, con otro contenido que el de N. Luhmann o J. Habermas).

ción, de «subsumir» (o alienar)[40] al Otro como «lo Mismo»; pero ahora no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura —como en el caso de Cortés contra los ejércitos aztecas, o de Pizarro contra los incas—, sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, *del dominio* de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política[41], etc., dominación del Otro. Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del «modo» como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana. Sobre el efecto de aquella «colonización» del mundo de la vida se construirá la América Latina posterior: una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una economía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica desde su inicio, desde el origen de la Modernidad (su «Otra-cara»: *te-ixtli*). El mundo de la vida cotidiana *(Lebenswelt)* conquistadora-europea «colonizará» el mundo de la vida del indio, de la India, de América.

Antes de llegar a México, en Tabasco (Yucatán), los caciques mayas ofrecieron lujosos regalos a Cortés, «a los postreros del mes de marzo de 1519»[42]. Junto a ellos entregaron «veinte mujeres,

40 Véase mi *Filosofía de la Liberación*, 2, 5: «Alienación».

41 Max Weber no imagina que en el Archivo de Indias de Sevilla se encuentran 60.000 legajos (más de 60 millones de papeles) de la «burocracia» española referente a América Latina del siglo XVI al XIX. España fue el primer Estado moderno burocratizado. Cuando Hernán Cortés se lanza contra los guerreros de Tlaxcala, en medio de tantas penurias, relata Díaz del Castillo: «Y dijo a uno de nuestros soldados, que se decía Diego de Godoy, que era *escribano de su majestad* (!), mirase lo que pasaba y diese testimonio de ello si hubiese menester, porque no algún tiempo [después] no nos demandasen las muertes y daños que se requiriesen, pues le requeríamos con la paz» (*Op. cit.*, cap. 64, p. 56). Es decir, Cortés hace que el escribano testimonie, para defenderse en el futuro de posibles acusaciones. Lo cual no niega que de inmediato gritara, como mandato de comenzar la pelea: «Santiago y a ellos» *(Ibid.)*. Como quien dice: «¡A la lucha!», Cortés lanza al apóstol Santiago de la Reconquista contra los taxcaltecas, como los musulmanes lanzaban a Mahoma contra los infieles en la Guerra Santa. ¡Qué hubiera pensado el pobre Santiago Apóstol, tan exigente ético y familiar de Jesús, al verse envuelto en aquellas lides militares!

42 Bernal Díaz del Castillo, *Op. cit.*, cap. 36, p. 30.

entre ellas una muy excelente mujer, que se dijo doña Marina»[43] —la Malinche, símbolo de la mujer americana, india, culta, conocedora de la lengua maya y azteca, y que tendrá «un hijo de su amo y señor Cortés»[44]. Tiempo después, estando en Tlaxcala, aconteció que:

> «Otro día vinieron los mismos caciques viejos, y trajeron cinco indias hermosas, doncellas y mozas, y para ser indias (!) eran de buen parecer y bien ataviadas, y traían para cada india otra moza para su servicio, y todas eran hijas de caciques [... y dirigiéndose a Cortés dijo el principal:] Esta es mi hija, y no ha sido casada, que es doncella, tomadla para vos; la cual le dio por la mano y las demás las diese a los capitanes»[45].

El conquistador, un *ego* violento y guerrero moderno naciente, era además un «ego fálico»[46]. La situación pocas veces era tan idílica —aunque injusta igualmente— como en el caso descrito de la paz negociada con Tlaxcala. La violencia erótica vino simplemente a mostrar la «colonización» del mundo de la vida *(Lebenswelt)* indígena:

> «La fuerza y violencia nunca jamás oída en las demás naciones y reinos [se cumple aquí], ya que son forzadas las mujeres [de los indios] contra su voluntad, y las casadas contra la voluntad de sus maridos, las doncellitas y muchachas de diez y quince años contra la voluntad de sus padres y madres, por mandamiento de los Alcaldes mayores y ordinarios o Corregidores, las sacan de sus casas y dejan a sus maridos, padres y madres sin regalo alguno,

---

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*, cap. 37, p. 32. Sobre ese «hijo» de Malinche hablaremos después, porque es el latinoamericano propiamente dicho: el «mestizo» de cultura sincrética o híbrida.

45 *Op. cit.*, cap. 77, p. 68.

46 Sobre este concepto, véase el capítulo «La erótica latinoamericana», en mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, t. III, Edicol, México, 1977, p. 60. Allí escribíamos: «La totalidad mundana es constituida desde un *ego fálico* y la mujer queda definida como un objeto pasivo delimitado en cuanto no-yo: no-falo o castrada. A la mujer le queda la posición de dominada y reducida al no-ser en o ante la Totalidad-masculina» (p. 60).

privándolos del servicio que dellas podían recibir y van forzadas a servir en casas ajenas de algunos encomenderos o de otras personas, cuatro o cinco u ocho leguas y más, en estancias y obrajes donde muchas veces se quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancias u obrajes»[47].

El conquistador mata al varón indio violentamente o lo reduce a la servidumbre, y «se acuesta» con la india (aun en presencia del varón indio), se «amanceba» con ellas, se decía en el siglo XVI. Relación ilícita pero permitida; necesaria para otros pero nunca legal —de hecho el español, cuando podía, se casaba con una española—. Se trata del cumplimiento de una voluptuosidad frecuentemente sádica, donde la relación erótica es igualmente de dominio del Otro (de la india). Sexualidad puramente masculina, opresora, alienante, injusta[48]. Se «coloniza» la sexualidad india, se vulnera la erótica hispánica, se instaura la doble moral del machismo: dominación sexual de la india y respeto puramente aparente de la mujer europea. De allí nace el hijo bastardo (el «mestizo», el latinoamericano, fruto del conquistador y la india) y el criollo (el blanco nacido en el mundo colonial de Indias). Como nadie, el escritor Carlos Fuentes ha narrado la contradicción del hijo de una tal erótica:

«Marina grita: Oh, sal ya, hijo mío, sal, sal, sal entre mis piernas... sal, hijo de la chingada... adorado hijo mío [...] hijo de las dos sangres enemigas [...]. Contra todos deberás luchar y tu lucha será

[47] Inédito de carta de Juan Ramírez, obispo de Guatemala, del 10 de marzo de 1603 (*Archivo General de Indias*, Sevilla, Audiencia de Guatemala, 156).

[48] Se cuenta que Michele de Cuneo recibió de Colón una doncella caribe de regalo: «Se metió en su cuarto con su Briseida, y como ésta se hallaba desnuda según su costumbre, le vino en gusto solazarse con ella. La fierecilla se defendió ásperamente con las uñas. Pero entonces nuestro valiente Michele tomó una soga y se puso a darle una zurra tan buena y tan fuerte que lanzaba unos gritos inauditos [...] hasta amaestrarla, sonríe satisfecho Michele [... diciendo:] Hay que verla cuando se pone a hacer el amor». (Cita de Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, FCE, México, 1978, p. 49; hemos traducido del italiano y eliminado textos). Hechos como estos nos muestran el sadismo cínico de aquellos hombres ante las mujeres indias indefensas.

triste porque pelearás contra una parte de tu propia sangre [... Sin embargo] tú eres mi única herencia, la herencia de Malintzin, la diosa, de Marina, la puta, de Malinche, la madre [...] Malinxochitl, diosa del alba... Tonantzin, Guadalupe, madre»[49].

La «colonización» o el dominio del cuerpo de la mujer india es parte de una cultura que se basa también sobre el dominio del cuerpo del varón indio. A éste se le explotará principalmente por el trabajo —una nueva económica—. En el tiempo de la acumulación originaria del capitalismo mercantil, la corporalidad india será inmolada y transformada primeramente en oro y plata —valor muerto de la objetivación del «trabajo vivo» (diría Marx) del indio—:

«En 1552, el año de la sorpresa de Innsbruck, la trágica situación de Carlos V abre ampliamente las cautelosas compuertas de España [...]. En 1553 se recibió en Amberes un envío oficial de plata con destino a los Fugger [...]. Los Países Bajos eran un gran centro monetario. Por la vía de Amberes el metal americano pasaba a Alemania, al norte de Europa y a las islas británicas. ¿Quién podría decirnos exactamente el papel que esta redistribución de monedas desempeñó en la expansión de las actividades europeas, que, ciertamente, no se produjo por sí sola?»[50].

Pero, lo que era oro y plata en Europa, dinero del capital naciente, era muerte y desolación en América. El 1 de julio de 1550, Domingo de Santo Tomás escribe desde Chuquisaca (la actual Bolivia):

«Habrá cuatro años[51] que para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la que entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí»[52].

[49] «Todos los gatos son pardos», en *Los reinos originarios*, Barral, Barcelona, 1971, pp. 114-116.

[50] Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo*, t. I, FCE, México, 1953, pp. 406-408.

[51] Es el año de 1545 en que se descubre la más cuantiosa mina de plata de todos los tiempos modernos en Bolivia.

[52] *Archivo General de Indias*, Audiencia de Charcas 313.

La boca de la mina representa metafóricamente para el narrador como la boca de Moloch por la que se sacrificaban víctimas humanas, pero ahora no al sanguinario dios azteca Huitzilopochtli, sino al «invisible» dios-capital (el nuevo dios de la Civilización Occidental y Cristiana). La economía como sacrificio, como culto, el dinero (el oro y la plata) como fetiche, como religión terrena (no celeste), semanal (no sabática, como indicaba Marx en *La cuestión judía*), comenzaba su rumbo de 500 años. La corporalidad subjetiva del indio era «subsumida» en la Totalidad de un nuevo sistema económico naciente, como mano de obra gratis o barata (a la que se sumará el trabajo del esclavo africano).

Imposible es narrar aquí la larga historia de la «colonización» cultural, económica y política de América Latina originaria. Lo dicho sólo sugiere el tema, lo indica solamente.

El «yo colonizo» al Otro, a la mujr, al varón vencido, en una *erótica alienante*, en una *económica capitalista* mercantil, sigue el rumbo del «yo conquisto» hacia el «ego cogito» moderno. La «civilización», la «modernización» inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas «primitivas», pero mito al final que encubre la violencia sacrificadora del Otro[53]. La expresión de Descartes del *ego cogito* en el 1636 será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el *ego* origen absoluto de un discurso solipsista.

[53] Véase el *Apéndice 2*.

CONFERENCIA 4

LA «CONQUISTA ESPIRITUAL». ¿AL «ENCUENTRO» DE DOS MUNDOS?

> «Los frailes se hicieron dueños de la destrucción de la idolatría [... Ellos] se preciaban de *conquistadores en lo espiritual*, así como los eran [los conquistadores] en lo temporal [...]. Y visto que los frailes con tanta osadía y determinación pusieron fuego a sus principales templos y destruyeron los ídolos que en ellos hallaron [...] parecióles [a los indios] que esto no iba sin fundamento»[1].

Pasemos ahora dos nuevas figuras: la «conquista espiritual» y el «encuentro» de dos mundos. Por tales entendemos el dominio que los europeos ejercieron sobre el «imaginario» (*imaginaire* diría Sartre) del nativo, conquistado antes por la violencia de las armas. Es un proceso contradictorio en muchos niveles. Se predica el amor de una religión (el cristianismo) en medio de la conquista irracional y violenta. Se propone de manera ambigua y de difícil interpretación, por una parte, al fundador del cristianismo que es un crucificado, una víctima inocente en la que se funda la memoria de una comunidad de creyentes[2], la Iglesia; y, por otra, se muestra

[1] Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, III, cap. 21, Ed. S. Chavez Hayhde, México, t. II, 1945, pp. 72-73.

[2] Creyentes que en tiempos del Imperio romano eran igualmente víctimas, que

a una persona humana moderna con derechos universales. Y es justamente en nombre de una tal víctima y de tales derechos universales que se victimiza a los indios. Los indios ven negados sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo... sus dioses en nombre de un «dios extranjero» y de una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar. Es un proceso de racionalización propio de la Modernidad: elabora un mito de su bondad («mito civilizador») con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del Otro[3].

4.1. La «conquista espiritual»

Veamos ahora la quinta figura. Un año después del 1492, Fernando de Aragón gestionó ante el papa Alejandro VI una bula por la que se le concedía el dominio sobre las islas descubiertas. La praxis conquistadora quedaba fundada en un designio divino. Cortés, por su parte, como Descartes después, necesitarán de Dios para salir del encierro del *ego*. Cortés, cuando se ve perdido, dado el poco número de sus soldados entre millones de indígenas mesoamericanos, comprende que el valor o fortaleza guerrera de los suyos (y de sí mismo) no puede ya apoyarse en el deseo de riqueza y ni siquiera en alcanzar el honor ni la grandeza de la nobleza. Era necesario un criterio absoluto en virtud del cual el ofrendar la vida tuviera un significado radical. Cuando Cortés se dispuso a la conquista del Imperio azteca, arengó a sus soldados de la siguiente manera:

> «Que ya habíamos entendido la jornada a que íbamos, y *mediante nuestro Señor Jesucristo* habíamos de vencer todas las batallas y encuentros, y que habíamos de estar tan presto para ello como

---

se descubrían inocentes en el Crucificado y que juzgaban como culpables a los asesinos de Cristo y al Imperio que lo victimaba. Pero ahora los europeos eran miembros de una Cristiandad moderna y violenta que predicaba a un inocente que ellos asesinaban en el indio.

[3] Véase el *Apéndice 2*.

convenía; porque en cualquier parte que fuésemos desbaratados *(lo cual Dios no permitiese)* no podríamos alzar la cabeza, por ser muy pocos, y *que no teníamos otro socorro ni ayuda sino el de Dios*, porque ya no teníamos navíos para ir a Cuba, salvo nuestro buen pelear y corazones fuertes; y sobre ello dijo otras muchas comparaciones de hechos heroicos de los romanos»[4].

Dios era ahora el fundamento *(Grund)* de lo intentado. Como cuando Hegel afirmaba que la «religión es el *fundamento* del Estado»; es decir, Dios es la última justificación de una acción pretendidamente secular o secularizada de la Modernidad. Después de «descubierto» el espacio (como geografía), y «conquistado» los cuerpos diría Foucauld (como geopolítica), era necesario ahora controlar el imaginario desde una nueva comprensión religiosa del mundo de la vida. De esta manera podía cerrarse el círculo y quedar completamente incorporado el indio al nuevo sistema establecido: la Modernidad mercantil-capitalista naciente —siendo sin embargo su «otra-cara», la cara explotada, dominada, encubierta.

Los conquistadores leían ante los indígenas un texto (el «requerimiento») antes de darles alguna batalla; texto en el que se proponía a los indios la conversión a la religión cristiano-europea, para evitarles el dolor de la derrota:

«Os ruego y *requiero* que entendáis bien esto que os he dicho y tomés para entenderlo y deliberar sobre ello todo el tiempo que fuese justo, reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del Universo Mundo, y al Sumo Pontífice llamado Papa en su nombre, y a su Majestad en su lugar, como superior y señor y rey de las islas y tierra firme [...] si no lo hiciéreis, o en ello dilación maliciosa pusiéreis, certifícoos que con la ayuda de Dios entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y manera que pudiere [...], tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere»[5].

---

[4] Bernal Díaz del Castillo, *Op. cit.*, cap. 59, p. 51.

[5] Véase en mi obra «Introducción», de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, t. I/1, 1983, p. 337.

Por supuesto que el indio nada podía comprender de lo que se le proponía. Desde su mundo mítico, después de la derrota, sus dioses habían sido vencidos «en el cielo» —diría Mircea Eliade—, ya que vencidos estaban los ejércitos indios (los del azteca Moctezuma o del inca Atahualpa) «en la tierra», en el campo de batalla. El imaginario indígena debía incorporar —como era su costumbre, por otra parte— a los «dioses» vencedores. El vencedor, por su parte, no pensó conscientemente en incorporar elemento alguno de los vencidos —sino en algunos «Autos sacramentales», que en mayor número de doscientos los franciscanos redactaron y representaron en los teatros populares, en los atrios de las inmensas iglesias coloniales—. Todo el «mundo» imaginario del indígena era «demoníaco» y como tal debía ser destruido. Ese mundo del Otro era interpretado como lo negativo, pagano, satánico e intrínsecamente perverso. El método de la *tabula rasa* era el resultado coherente, la conclusión de un argumento: como la religión indígena es demoníaca y la europea divina, debe negarse totalmente la primera y, simplemente, comenzarse de nuevo y radicalmente desde la segunda la enseñanza religiosa:

> «La idolatría permanecía [...] mientras los templos de los ídolos estuviesen en pie. Porque era cosa clara que los ministros de los demonios habían de acudir allí a ejercitar sus oficios [...]. Y atento a esto se concertaron [...] de comenzar a derrocar y quemar los templos [...]. Cumpliéronlo así comenzado a ponerlo por obra en Texcuco, donde eran los templos muy hermosos y torreados y esto fue el año de mil quinientos veinticinco [...]. Luego tras ellos los de México, Tlaxcala y Guexozingo»[6].

No era inútil el conocer las antiguas creencias de los indios, pero para no dejarse engañar, como enseñaba José de Acosta:

> «No es sólo útil sino del todo necesario que los cristianos y maestros de la Ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos, para ver si clara y disimuladamente las usan también ahora los indios»[7].

---

[6] Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, III, cap. 20; t. II, 1945, pp. 70-71.

[7] *Historia natural y moral de las Indias*, en *Obras*, BAE, Madrid 1954, p. 139.

De la misma manera, el gran fundador de la antropología moderna, que durante cuarenta y dos años puso por escrito las antiguas tradiciones aztecas en Texcoco, Tlatelolco y en la ciudad de México, fray Bernardino de Sahagún, escribió en el Prólogo de su *Historia general de las cosas de Nueva España:*

> «El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causas procede la enfermedad [...]: los pecados de idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas, que son aún perdidos del todo [...]. Y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde sale, que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan, ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aún lo entenderán, ni aunque se lo digan».

La llegada de los doce primeros misioneros franciscanos a México en 1524 dio inicio formal a lo que pudiéramos llamar la «conquista espiritual» en su sentido fuerte. Este proceso durará aproximadamente hasta el 1551, fecha del primer Concilio provincial en Lima, o el 1568, fecha de la Junta Magna convocada por Felipe II[8]. Durante treinta o cuarenta años —un espacio de tiempo extremadamente breve— se predicará la «doctrina» cristiana en las regiones de civilización urbana de todo el continente (más del 50 por ciento de la población total), desde el norte del Imperio azteca en México, hasta el sur del Imperio inca en Chile.

---

[8] En la obra de John L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (University of California Press, Los Angeles 1956), se nos propone otra fecha: «The period 1524-1564 was the Golden Age of the Indian Church, just as the time between Moses and the destruction of Jerusalem by the Babylonian was the Golden Age of the Jewish monarchy» (p. 39). El 1564 es la llegada de nuevas autoridades que destruirán la tarea misionera realizada por los franciscanos (al menos en la interpretación milenarista y apocalíptica de Gerónimo de Mendieta, para quien Felipe II inauguraba la «cautividad de Babilonia», la Edad de la Plata). Sobre la significación de la Junta Magna, véase Gustavo Gutiérrez, *Dios o el oro de las Indias*, Sígueme, Salamanca, 1989, pp. 68 ss. Los virreyes Velasco para México y Toledo para Perú implantarán el orden colonial definitivo, terminando lo que hemos llamado la «conquista espiritual» originaria del continente.

Esa «doctrina» (que pocos años después será el Catecismo de Trento, y nada más), por muy aceptada y tenida por todos por válida en Europa, no podía ya proponerse con algún viso de racionalidad a participantes de otras culturas. Fernando Mires recuerda el razonamiento de Atahualpa, relatado por el Inca Garcilaso de la Vega, donde se muestra que una evangelización en regla hubiera tomado más tiempo del que los misioneros estaban dispuestos a perder. Después que el Padre Valverde expuso a su manera la «esencia del cristianismo» —mucho mejor ciertamente la expresó Feuerbach—, leemos lo que argumentó el Inca:

> «Demás de esto me ha dicho vuestro hablante que me proponéis cinco varones señalados que debo conocer. El primero es el Dios, Tres y Uno, que son cuatro[9], a quien llamáis Creador del Universo, ¿por ventura es el mismo que nosotros llamamos Pachacamac y Viracocha? El segundo es el que dice que es Padre de todos los otros hombres, en quien todos ellos amontonaron sus pecados. Al tercero llamáis Jesucristo, sólo el cual no echó sus pecados en aquel primer hombre, pero que fue muerto. Al cuarto nombráis Papa. El quinto es Carlos a quien sin hacer cuenta de los otros, llamáis poderosísimo y monarca del universo y supremo de todos. Pero si este Carlos es príncipe y señor de todo el mundo ¿qué necesidad tenía de que el Papa le hiciese nuevas concesión y donación para hacerme guerra y usurpar estos reinos? Y si la tenía, ¿luego el Papa es mayor Señor y que no él y más poderoso y príncipe de todo el mundo? También me admiro que digáis que estoy obligado a pagar tributo a Carlos y no a los otros, porque no dáis ninguna razón para el tributo, ni yo me hallo obligado a darlo por ninguna vía. Porque si de derecho hubiese de dar tributo y servicio, paréceme que se debería dar a aquel Dios, y a aquel hombre que fue Padre de todos los hombres, y aquel Jesucristo que nunca amontonó sus pecados, finalmente se habían de dar al

[9] Es sabido el sentido teológico de los números dentro de la cultura aymara y quechua. Cada número (la unidad, el dualismo, la trinidad, la cuadralidad, etc.) tenía su profundo sentido teológico. Véase Jorge Miranda-Luizaga, «Andine Zahlzeichen und Kosmologie. Ein Versuch zur Deutung des alt-andinen Schöpfungsmythus», 1991, p. 15 (inédito presentado en un seminario en *Missio*, Aachen), de próxima publicación.

Papa [...]. Pero si dices que a esto no debo dar, menos debo dar a Carlos que nunca fue señor de estas regiones ni le he visto»[10].

Ante tal uso de la razón argumentativa, confundidos los conquistadores y aquel Padre Valverde, en vez de argumentar con mejores razones, usaron simplemente la irracionalidad moderna:

> «A este tiempo los españoles, no pudiendo sufrir la *proligidad del razonamiento* (!), salieron de sus puestos y arremetieron con los indios para pelear con ellos y quitarles las muchas joyas de oro y de plata y piedras preciosas»[11].

La «conquista espiritual» estaba fundada en muy débiles bases, y sólo podía *reemplazar* la antigua visión del mundo, pero sin asumir lo antiguo —como había acontecido con el cristianismo en el Mediterráneo durante los primeros tres siglos de su existencia, cuando transformó *por dentro* el imaginario grecorromano, reconstruyéndolo, y donde aparecieron como fruto maduro las Cristiandades armenia, bizantina, copta, rusa, latina, etcétera.

En el mejor de los casos los indios eran considerados «rudos», «niños», «inmaduros» *(Unmündig)* que necesitaban de la paciencia evangelizadora. Eran bárbaros. José de Acosta define que bárbaros son «los que rechazan la recta razón y el modo común de los hombres[12], y así tratan de rudeza bárbara, de salvajismo bárbaro»[13]. A partir de ello explica que los chinos, japoneses y otras provincias de las Indias Orientales, aunque son bárbaros, deben ser tratados «de modo análogo a como los apóstoles predicaron a los griegos y romanos»[14]. Veamos así tomarse el «mundo de la vida (Lebens-

---

[10] *Comentarios Reales de los Incas*, en BAE, Madrid, t. III, 1960, p. 51 (F. Mires, *La colonización de las almas*, DEI, San José, 1991, p. 57).

[11] *Ibid.*, p. 62 (p. 57).

[12] Considérese esta definición con atención, porque en ella se deja ver un eurocentrismo absoluto: «hombres» son, evidentemente, los españoles, los europeos, el «modo común» propio.

[13] *Ibid.*

[14] *De procuranda indorum salute*, en *Obras*, BAE, Madrid 1954, p. 392. Es interesante anotar que este primer tipo de bárbaros establecen «repúblicas estables, con leyes públicas y ciudades fortificadas, si se quiere someterlas a Cristo por la

welt)», el «sentido común» europeo como parámetro y criterio de racionalidad o humanidad. En cuanto a nuestro tema, los aztecas o incas son ya un segundo grado inferior de bárbaros, «porque no llegaron al uso de la escritura ni al conocimiento de los filósofos»[15]. Los indígenas no pertenecientes a las culturas urbanas americanas, de los Andes, son una tercera clase de bárbaros y quedan definidos de la siguiente manera:

> «En ella entran los salvajes semejantes a las fieras [...]. Y en el Nuevo Mundo hay de ellos infinitas manadas [...], se diferencian poco de los animales [...]. A todos estos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños [...]. Hay que contenerlos con fuerza [...] y aún contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza (*Lucas* 14, 23) para que entren en el Reino de los Cielos»[16].

Es por ello que la «conquista espiritual» debe *enseñarles* la doctrina cristiana, las oraciones principales, los mandamientos y preceptos, de memoria, cada día. Esto incluía igualmente un ciclo diferente del tiempo (ciclo litúrgico) y del espacio (lugares sagrados, etcétera). El sentido total de la existencia como rito cambiaba entonces[17]. De todas maneras, hoy un cierto triunfalismo eclesial vaticano, que intenta «celebrar» dichos acontecimientos; debería tener una visión más cercana a la historia real para comprender lo

---

fuerza y con las armas, no se logrará otra cosa sino volverlas enemicísimas del nombre cristiano» *(Ibid.)*. Es decir, con ellas habrá que usar el método de la «adaptación» de Rici (en China) y Nobili (en India). Mientras que en América Latina, para Acosta, puede usarse la fuerza de las armas... porque no tienen ciudades fortificadas ni armas de fuego como en Eurasia.

[15] *Ibid.* Ambos son falsos, como veremos en la *Conferencia* 7, 1, que coincidirá con el de K.-O. Apel.

[16] *Ibid.*, p. 393.

[17] Véase, sobre el proceso evangelizador en particular, mi obra «Introducción» a la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. 1/1, pp. 281-365: «La evangelización latinoamericana»; Fernando Mires, *La colonización de las almas. Misión y Conquista en Hispanoamérica*, DEI, San José, 1991; Luis Rivera Pagán, *Evangelización y violencia: La Conquista de América*, Editorial CEMI, San Juan (P. Rico), 1991; Rodolfo de Roux, *Dos mundos enfrentados*, CINEP, Bogotá, 1990, etcétera.

ambiguo de aquella «conquista espiritual», que más se asemeja a una obligada (o irrecusable) dominación religiosa —dominación de la religión del conquistador sobre el oprimido— que un acto adulto de pasaje a un momento superior de la conciencia religiosa.

4.2. ¿«Encuentro» de dos mundos?

Consideremos la sexta figura del 1492. Se trata del eufemismo del «encuentro» de dos mundos[18], de dos culturas —que las clases dominantes criollas o mestizas latinoamericanas hoy son las primeras en proponer—. Intenta elaborar un mito: el del nuevo mundo como una cultura construida desde la armoniosa unidad de dos mundos y culturas: europeo e indígena. Son los hijos «blancos» o «criollos» (o de «alma blanca») de Cortés (de esposa española), o los hijos de Malinche (los «mestizos») que están todavía hoy en el poder, la dominación, en el control de la cultura vigente, hegemónica. Digo que hablar de «encuentro» es un eufemismo —«Gran Palabra», diría Rorty— porque oculta la violencia y la destrucción del mundo del Otro, y de la otra cultura. Fue un «choque», y un choque debastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena. Nacerá, a pesar de todo, una nueva cultura (tema que trataremos en el Epílogo, más adelante), pero dicha cultura sincrética, híbrida, cuyo sujeto será de raza mestiza, lejos de ser el fruto de una alianza o un proceso cultural de síntesis, será el efecto de una dominación o de un trauma originario (que, como expresión de la misma vida, tendrá oportunidad de una ambigua creación). Es necesario tener memoria de la víctima inocente (la mujer india, el varón dominado, la cultura autóctona) para poder afirmar de manera liberadora al mestizo, a la nueva cultura latinoamericana.

El concepto de «encuentro» es encubridor porque se establece

[18] El concepto de «mundo» es reciente en la filosofía latinoamericana. La impuso José Gaos desde Heidegger, y en su sentido existenciario preciso. Del «mundo» se pasa posteriormente al concepto de «cultura».

ocultando la dominación del «yo» europeo, de su «mundo», sobre el «mundo del Otro», del indio.

No podía entonces ser un «encuentro» entre dos culturas —una «comunidad argumentativa» donde se respetara a los miembros como personas iguales—, sino que era una relación asimétrica, donde el «mundo del Otro» es *excluido* de toda racionalidad y validez religiosa posible. En efecto, dicha exclusión se justifica por una argumentación encubiertamente teológica: se trata de la superioridad —reconocida o inconsciente— de la «Cristiandad» sobre las religiones indígenas.

Es decir, ningún «encuentro» pudo realizarse, ya que había un total desprecio por los ritos, los dioses, los mitos, las creencias indígenas. Todo fue borrado con un método de *tabula rasa.* Claro es que, en el claro-oscuro de las prácticas cotidianas, se iniciaba una religión sincrética, que la más pura Inquisición (cuando la hubo) no pudo evitar; pero esta no fue la intención de los misioneros, ni de los europeos, sino que fue el producto de la creatividad popular —cuestión que trataremos más adelante.

No podemos entonces permitir que las élites dominantes en América Latina o España sigan hablando de «encuentro» de dos mundos o culturas.

Una expresión contraria a esta posición puede observarse en la del gran escritor colombiano —recuerdo todavía con gusto nuestro encuentro en 1964 en París a propósito de una «Semana Latinoamericana»— Germán Arciniegas. Escribe en *Con América nace la nueva historia:*

> «América es el único continente del cual sabemos la fecha precisa del comienzo, y el único formado por participación universal. Nació para ser otra cosa. Lo han creado millares, millones de *europeos inmigrados,* venidos a fundar casa propia en tierra de oportunidades nunca antes conocidas. Ellos han unido su esfuerzo creador al de los indios ilusionados con la República, y los africanos que vinieron a conquistar aquí su emancipación: la que no habían hallado en sus tierras de origen sometidos a los de su propia sangre»[19].

---

[19] Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1990, p. 62.

De tal manera que, en primer lugar, el 1492 es el «comienzo» de América Latina. Es decir, los indígenas con sus espléndidas culturas no tienen significación histórica alguna. En segundo lugar, los latinoamericanos son los «hijos de los inmigrantes»[20] —criollos primeramente, y posteriormente mestizos—. En tercer lugar, se les reúnen los indios emancipados —que pareciera que antes fueron dominados y que nada sufrieron con la conquista (un dolor necesario de la «modernización»)—, republicanos, participantes entonces de la «ilustración *(Aufklärung)*». En cuarto lugar, como el teólogo portugués en Brasil Vieira[21], opina que los africanos se emancipan con la esclavitud, porque en Africa estaban «sometidos a los de su propia sangre», y pareciera que en América Latina no. Es como una relectura hegeliana[22] en América Latina

---

[20] Esto lo repite Arciniegas muchas veces: «Para nosotros lo que se inicia desde 1493 es la independencia de los europeos que vienen a establecerse en el Nuevo Mundo, es decir, un Nuevo Mundo que ellos vienen a crear del otro lado del Atlántico» (*Ibid.*, p. 56). «Somos los hijos de los emigrantes que salieron de Europa para hacer su Nuevo Mundo» (p. 64). «Lo que va apareciendo en América —esa es su cultura— es la voz de los hijos de los emigrantes y la de sus propios nativos emancipados» (p. 66). «El Descubrimiento es más del europeo que se descubre a sí mismo que encuentro de los indios desnudos» (p. 74). Apoya así Arciniega la tesis de O'Gorman sobre la «invención de América» y de otros intelectuales criollos de su época.

[21] Vieira enseñaba que los africanos en Africa se iban al infierno por su paganismo y cultos satánicos; en Brasil eran esclavos, como un purgatorio, para ganarse después de la muerte el cielo. Arciniegas parece reproducir secularizadamente este emancipador «mito de la Modernidad».

[22] Arciniegas, paradójicamente, critica a Hegel explícitamente (*Ibid.*, pp. 176 ss.: «Hegel y la Historia de América»), pero repite de hecho su tesis. Arciniegas reprocha a Hegel su ignorancia, el no saber que el europeo salido para América en 1492, al final, es hermano del que se queda en Europa y vale tanto como él. El reproche de Arciniegas, contra Hegel, es el haber ignorado a un hermano, porque «los aborígenes [...] habían sido borrados del mapa» (*Ibid.*, p. 178) en 1830, cuando Hegel pronunciaba sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. «Los Washingtons y Bolívares y San Martines y O'Higgins... hasta Martí, son hijos de familias tan europeas como la de Hegel» (*Ibid.*, p. 190). Arciniega unifica Estados Unidos de Norteamérica (Washington) con América Latina. Es el anhelo oculto del criollo (blanco), que no logra sin embargo dar cuenta de la «realidad» latinoamericana, de su raza mestiza, de su cultura sincrética, híbrida, y *no simplemente europea*, y cada vez menos a finales del siglo XX. Creo que plantea mal el

del continente africano. Arciniegas está en contra del concepto «encuentro» porque, para él, no hubo encuentro sino, simplemente, realización de europeos en tierras americanas. Y los indígenas o desaparecieron o se transformaron. Es una interpretación «criolla» eurocentrista (como la de O'Gorman, exactamente).

Entre otros, fue Miguel León Portilla, responsable en México en su momento de los festejos del V Centenario, el que parece lanzó la idea del «Encuentro de dos culturas». Fue así que en el año 1988 se produjo en México un debate sobre el significado del 1492[23], lo que mostró la necesidad de clarificar el sentido del

---

problema de la «Modernidad» y por ello de la «modernización», como simple expansión de lo Mismo sobre América Latina: la particularidad europea interior es la universalidad que comprende la particularidad latinoamericana posterior.

[23] Algo antes de la polémica, Guillermo Correa escribe un artículo con el título: «Se levanta la voz indígena para impugnar la celebración del V Centenario», en *Proceso* (México), 516, 22 de septiembre (1986), pp. 44-47, donde se dan testimonios de las posiciones de Leopoldo Zea, Miguel León Portilla, Abelardo Villegas, Enrique Dussel y otros. La polémica comenzó con el artículo de Leopoldo Zea donde se preguntaba «¿Qué hacer con el V centenario?», a lo que Edmundo O'Gorman respondió con «¿Qué hacer con Leopoldo Zea?», en *El Día. El Búho* (México), 28 de agosto (1987). O'Gorman había escrito, por su parte, años antes, tres artículos en *La Jornada. Semanal* (del 19 de mayo, 30 de junio y 7 de julio de 1985), contra la posición de León Portilla, quien hablaba de «encuentro». Este le responde el 4 y 11 de septiembre de 1988 con «Las elucubraciones del inventor de la *Invención de América*», en *El Día. El Búho* (México), de dichas fechas, donde la polémica se personaliza más y más: «Someter a juicio, y condenar con saña, a quienes no aceptamos su *Invención de América*, es la actitud beligerante del señor doctor Edmundo O'Gorman» (p. 1). O'Gorman escribió nuevamente otros artículos el 18 y el 25 de septiembre, y el 2 de octubre sobre «Quinto Centenario del 12 de octubre de 1492. La visión del vencido», en *Ibid.*, (1988), donde acusa a León Portilla con: «Y, ¿qué hacer con Edmundo O'Gorman?», en *El Día. El Búho*, 2 de octubre (1988). Llaman la atención, además, artículos como el de Germán Arciniegas, «El capitán y la india», en *La Nación* (Buenos Aires), 25 de julio (1989), donde se «juega» con la relación del padre y madre de Garcilaso de la Vega (y donde el español queda muy bien parado, el «capitán»). Ya en 1990, Silvio Zavala, «Reflexiones sobre el descubrimiento de América», en *La Jornada. Semanal* (México), Nueva época, 33, 28 de enero (1990), pp. 19-24, hace comentarios de obras recientes sobre nuestro tema (otros artículos, como por ejemplo, «De las varias maneras de ser indigenista», en *Ibid.*, 2 de octubre, 1988, etc., se mantienen siempre a un nivel informativo). En «Estado de la cuestión del V Centenario» (siempre en *El Día. El Búho*, 16 de octubre, 1988), quiso servir de mediador entre los polemistas. Leopoldo

concepto de «encuentro». En realidad, las diferentes interpretaciones que desde el presente se realizan sobre el 1492, dependen de *posiciones ideológicas* que los mismos expositores, o las instituciones, poseen hoy sobre el pasado, con conciencia explícita o implícita. Es por ello que en España algunos intentan igualmente hablar de «encuentro». Recuerdo que, en el discurso inaugural en su toma de posesión como primer ministro de la social-democracia española en 1982, Felipe González expresó que a los diez años (en 1992) se festejaría de manera muy especial el evento del «Descubrimiento». España, que intentaba en esos años entrar en el Mercado Común Europeo, proponía el 1492 como una de sus «glorias» a las que podía referirse ante las otras naciones europeas. Es evidente que esta «gloria» es hoy manejada por España mucho más que hace diez años, y en función, justamente, de su política de integración a Europa —y no tanto en cuanto intento de comprensión o apoyo a América Latina—. Por ello, el hecho de que el 1992 haya sido fijado por Europa como el año del progreso en su unidad económica y política nos indica, sin lugar a dudas, que los 500 años tienen para ellos un significado particular. Hace cinco siglos Europa salió del muro que el mundo islámico le había construido durante ocho siglos. El 1992 recuerda, entonces, un ciclo en la Historia mundial que inició Portugal y España. Pero no era posible festejar sólo la «conquista»; había que presentar la cuestión más «positivamente». Para ello la ideología del «encuentro» venía bien al caso y en función de esa posición política de integración europea y de «apertura» de España a América Latina.

Por nuestra parte, en 1984, en el contexto de un seminario

Zea volvió aún sobre el tema con otro artículo, «¿Qué hacer con los quinientos años?», en *El Día. El Búho* (México), 23 de julio (1989), pp. 19-21 (en una posición que podríamos llamar «crítica» ante el evento). Por nuestra parte nos situaremos, como podrá verse, adoptando una actitud diferente a todos los autores nombrados, y a partir de lo expuesto desde nuestras primeras obras históricas en 1966 —en nuestra tesis doctoral sobre *El episcopado hispanoamericano (1504-1620): Institución misionera defensora del indio*, CIDOC, Cuernavaca, t. I-IX, 1969-1971, defendida en La Sorbona (París) en dicho año, ya nos colocábamos también *desde la perspectiva del indio*).

organizado en México sobre «La Idea del Descubrimiento»[24], comenzamos este debate negando la validez del concepto de «encuentro», en donce expusimos la idea de «encubrimiento», por una parte, y la necesidad del «desagravio» al indio, por otra; ideas que serán retomadas posteriormente por otros autores.

Si «*Encuentro* de dos mundos» quiere significar la nueva cultura híbrida, sincrética, que elaborará la raza mestiza, entonces podría aceptarse por su contenido. El «encuentro» se produjo así en la conciencia creadora de la cultura popular (como veremos en el *Epílogo*), pero no en el hecho de la conquista.



[24] Véase nuestra ponencia: «Del descubrimiento al desencubrimiento (Hacia un desagravio histórico)», publicado en *El Día. El Búho*, 9 de diciembre (1984), pp. 4-7 y nuevamente en *Le Monde Diplomatique*, 76, abril (1985), pp. 28-29). Como hemos dicho más arriba, desde nuestras primeras obras, en 1964, vimos la importancia de un replanteo total de la Historia mundial, para descubrir el lugar de América Latina, del «indio» —desde el cual comenzamos nuestra interpretación—. Véase mi artículo «Amérique Latine et conscience chretienne», en *Esprit*, Juillet (1965), pp. 2-20. «El Otro» —nuestro maestro Levinas de la década del 60 en París nos sugirió el tema del indio como Otro, en una conversación personal y refiriéndome al «holocausto» indígena—, en su Exterioridad, es el origen de una diferente interpretación de la historia. Véanse mis obras: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973). *Filosofía de la Liberación* (1976), etc. Es por ello que, cuando Tzvetan Todorov, que trabajó en México, escribió posteriormente su *La conquista de América*, no pudimos sino recibir con gusto su interpretación, ya que aplicó la misma hipótesis: «el Otro» de Emmanuel Levinas al indio —lo que le dio un gran resultado—, como había sido antes para una «Filosofía de la Liberación», que desde los fines de la década del 60 venía trabajando con las mismas categorías.

SEGUNDA PARTE

TRANSICION: LA REVOLUCION COPERNICANA DE LA CLAVE HERMENEUTICA

En esta segunda parte debemos efectuar una reflexión intermedia. Es la culminación, el límite de la posibilidad de la perspectiva europea: el «máximo de conciencia crítica posible»... pero todavía desde Europa *(Conferencia 5)*, y el comienzo de la exposición de las razones para intentar la «inversión», la otra perspectiva completamente distinta *(Conferencia 6)*.

CONFERENCIA 5

CRITICA DEL «MITO DE LA MODERNIDAD»

> «La primera [razón de la justicia de esta guerra y conquista] es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros [indios], incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades *(magnas commoditates)*, siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido[1], lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos *(utriusque bene)*» (Ginés de Sepúlveda, *De la justa causa de la guerra contra los indios*)[2].

De este texto lo que debe retenerse como central es aquello de que trae «grandísima utilidad» y «para bien de todos»; es decir, es también útil y bueno para el dominado, conquistado, vencido. Vemos ya perfectamente construido el «mito de la Modernidad»[3]:

---

[1] El patriarcalismo o machismo del texto es conocido, porque se inspira en Aristóteles, que además de esclavista y grecocéntrico era un patriarcalista decidido.

[2] Publicado en Roma en 1550; nuestras citas de la edición crítica del Fondo de Cultura Económica, México 1987, p. 153.

[3] Véase *Apéndice 2*.

por una parte, se autodefine la propia cultura como superior, más «desarrollada» (y no queremos negar que lo sea en muchos aspectos, aunque un observador crítico deberá aceptar que los criterios de tal superioridad son siempre cualitativos, y por ello de una incierta aplicación[4]); por otra parte, se determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable «inmadurez»[5]. De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, «utilidad», «bien» del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o «moderniza». En esto consiste el «mito de la Modernidad», en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización. La misma lógica se cumple desde la conquista de América hasta la guerra del Golfo (donde las víctimas fueron *los pueblos* indígenas y del Irak). Veamos este discurso tal como se desarrolló en el tiempo del nacimiento de la Modernidad, en la disputa de Valladolid en 1550, la más insigne de los últimos quinientos años, por sus consecuencias y actual vigencia.

Históricamente, hubo al menos tres posiciones teórico-argumentativas ante el hecho de cómo debe «incluirse» al Otro en la «comunidad de comunicación», en la civilización, es decir, toda la cuestión de la justificación o no de la violencia, la conquista civilizadora en el siglo XVI: 1. La «Modernidad *como emancipación*» (Ginés de Sepúlveda); 2. la «Modernización *como utopía*» (Gerónimo de Mendieta), y 3. la crítica del «*mito* de la Modernidad», todavía desde Europa (Bartolomé de las Casas).

---

[4] Hoy, por ejemplo, ante la destrucción ecológica del planeta Tierra comenzamos a tener nuevos ojos para una vida mucho más integrada dentro del ciclo de la vida, y reproducción de toda la naturaleza (como atmósfera y biosfera), que practicaban los nativos habitantes del continente americano. ¿Cuánto se ha desarrollado la *cualidad de la vida?* Esta pregunta es muy difícil responderla cualitativamente, ya que es de «grado», diría Hegel (cualidad cuantitativa).

[5] La «*Unmündigkeit*» de Kant corresponde a la «*tarditatem*» (torpeza de entendimiento) de Ginés de Sepúlveda (*Ibid.*, p. 81).

5.1. La Modernidad como «emancipación»

La argumentación de Ginés de Sepúlveda, pensador moderno y gran humanista español, ha sido considerada frecuentemente como cínica, por la sinceridad chocante de sus argumentos, por el modo de la expresión de su pensamiento. Debo indicar, sin embargo, que es «moderno» en un sentido actual de la palabra. Considérese su argumento. En primer lugar, indica que el modo de vivir urbano y la construcción de tantas obras arquitectónicas, que deslumbraron a los conquistadores, aun la de los aztecas o incas, no es razón para opinar que son pueblos civilizados:

> «Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie *(ruditatem barbariem)*[6] e innata servidumbre de estos hombres. Porque el tener casas y algún modo racional y alguna especie de comercio, es cosa a que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos y que no carecen totalmente de razón»[7].

Y después de expresar con sinceridad lo que pensaba (y sigue pensando la Modernidad del mundo «subdesarrollado»), argumenta desde el «concepto» de la Modernidad:

> «Pero por otro lado tienen de tal modo establecida su república, que *nadie posee individualmente* ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar *en testamento* a sus herederos, porque todo está en poder de sus señores que con impropio nombre llaman reyes, a cuyo arbitrio viven más que al suyo propio, atenidos a su voluntad y capricho y *no a su libertad*, y el hacer todo esto no oprimidos por la fuerza de las armas, sino de modo voluntario y espontáneo[8] es señal ciertísima del ánimo servil y abatido de estos

---

[6] Es siempre el tema kantiano de la «*Unmündigkeit*»=*ruditatem*.

[7] Ginés de Sepúlveda, *Op. cit.*, p. 109.

[8] Nuevamente nos recuerda el tema de la «Faulheit und Feigheit» de Kant: es decir, barbarie «culpable», no producto de la fuerza u opresión externa, sino que espontáneamente *(volentes ac sponte sua)* como determinación interna desde este «ánimo abatido y servil».

bárbaros [...]. Tales son en suma la índole y costumbres *(ingenio ac moribus)* de estos hombrecillos *(homunuculos)* tan bárbaros, incultos e inhumanos, que sabemos que así eran *antes de la venida de los españoles*»[9].

Ginés de Sepúlveda describe el fundamento de la barbarie por su modo no individual de establecer su relación con las personas y las cosas; por no tener experiencia de posesión privada *(ut nihil cuiquam suum sit)*, ni contrato de herencia personal, y, sobre todo, por la carencia de la determinación suprema de la modernidad: la libertad *(suae libertati)* de la subjetividad que guarda autonomía y hasta puede oponerse a la voluntad y el capricho de los señores[10].

La llamada conquista, en realidad, es un acto emancipatorio, porque permite salir (el *Ausgang* de Kant) al bárbaro de su «inmadurez», de su barbarie. Léase el texto que hemos citado al comienzo de esta *Conferencia 5*, para comprender el primer argumento. El segundo argumento es el siguiente:

> «La segunda causa es el desterrar las torpezas nefandas *(nefandae libines)* [...] y el salvar de graves injurias a muchos inocentes mortales a quienes estos bárbaros inmolaban todos los años»[11].

Aquí pasamos inadvertidamente del «concepto» de Modernidad al «mito de la Modernidad»[12]. El «concepto» muestra el sentido emancipador de la razón moderna, con respecto a civilizaciones con instrumentos, tecnologías, estructuras prácticas políticas o económicas o al grado del ejercicio de la subjetividad menos desarrolladas. Pero, al mismo tiempo, oculta el proceso «de dominación» o «violencia» que ejerce sobre otras culturas. Por ellos, todo el sufrimiento producido en el Otro queda justificado porque

---

9 *Ibid.*, pp. 109-111.

10 Se trataría, como en la visión hegeliana, del ejercicio de la voluntad como capricho del Rey: la interpretación del ser asiático de una sola libertad (la del tirano).

11 *Ibid.*, p. 155.

12 Véase *Apéndice 2*.

se «salva» a muchos «inocentes», víctimas de la barbarie de esas culturas. En Ginés el «mito de la Modernidad» queda ya expresado con claridad definitiva y clásica. El argumento completo consta de los siguientes momentos (premisas, conclusiones, corolarios):

1. Siendo la cultura europea más desarrollada[13]; es decir, una civilización superior a las otras culturas (premisa mayor de todos los argumentos: el «*eurocentrismo*»).

2. El que las otras culturas «salgan» de su propia barbarie o subdesarrollo por el proceso civilizador constituye, como conclusión, un progreso, un desarrollo, un bien para ellas mismas[14]. Es entonces un proceso *emancipador*. Además, dicho camino modernizador es obviamente el ya recorrido por la cultura más desarrollada. En esto estriba la «*falacia del desarrollo* [desarrollismo]».

3. Como primer corolario: la dominación que Europa ejerce sobre otras culturas es una acción pedagógica o una violencia *necesaria* (guerra justa), y queda justificada por ser una obra civilizadora o modernizadora[15]; también quedan justificados eventuales sufrimientos que puedan padecer los miembros de otras culturas, ya que son costos necesarios del proceso civilizador, y pago de una «inmadurez culpable»[16].

[13] A partir de Aristóteles («lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario», *Op. cit.*, p. 83), o de la Escritura («porque escrito está en el libro de los *Proverbios:* "El que es necio servirá al sabio"», p. 85), concluye: «con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles *como niños a los adultos y las mujeres a los varones* (!), habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas» (p. 101).

[14] «¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en *hombres civilizados* en cuanto pueden serlo?» (*Op. cit.*, p. 133).

[15] «Por muchas causas, pues y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles [...] y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles [...]. Y si rehusan nuestro imperio *(imperium)* podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, *justa* por ley natural [...]» (*Op. cit.*, p. 135).

[16] Sobre la culpabilidad de los indígenas Ginés escribe, entre otros argumentos:

5. Como segundo corolario: el conquistador o el europeo no sólo es *inocente*, sino meritorio. cuando ejerce dicha acción pedagógica o violencia necesaria[17].

6. Como tercer corolario: las víctimas conquistadas son «culpables» también de su propia conquista, de la violencia que se ejerce sobre ellas, de su victimación, ya que pudieron y debieron «salir» de la barbarie voluntariamente sin obligar o exigir el uso de la fuerza por parte de los conquistadores o victimarios; es por ello que dichos pueblos subdesarrollados se tornan doblemente culpables e irracionales cuando se rebelan contra esa acción emancipadora-conquistadora.

El «concepto» emancipador de Modernidad queda expresado en los enunciados 1 y 2. El «mito de la Modernidad» se va tejiendo, a partir del enunciado 1 (como «eurocentrismo»), del 2 (como «falacia desarrollista») y especialmente desde el enunciado 3 al 6. Veremos que la «realización *plena*» del *concepto* de Modernidad exigirá su «superación» (proyecto que denominaremos de «Trans-Modernidad»[18] o de la inclusión de la Alteridad negada: la dignidad e identidad de las otras culturas, del Otro previamente en-cubierto; para ello habrá que matizar o negar la premisa mayor misma, el «eurocentrismo»[19]). Mientras que el «*mito* de la Modernidad» debe

«La segunda causa que has alegado es el desterrar las torpezas nefandas y portentoso crimen de devorar carne humana. crímenes que ofenden a la naturaleza, para que sigan dando culto a los demonios en vez de dárselo a Dios, provocando con ello en altísimo grado *la ira divina* con estos monstruosos ritos y con las inmolación de víctimas humanas [...]» (*Op. cit.*, p. 155).

[17] «No podemos dudar que todos los que andan vagando fuera de la religión cristiana están errados y caminan infaliblemente al precipicio, no hemos de dudar en apartarlos de él por cualquier medio y aun contra su voluntad, y de no hacerlo no cumpliremos la ley de naturaleza ni el precepto de Cristo» (*Op. cit.*, p. 137).

[18] En nuestra *Filosofía de la Liberación*, escrita en 1976, en el Prólogo, indicábamos que la filosofía de la liberación es «postmoderna». Escrita esa obra en aquellos años, antes del movimiento de la «Post-modernidad, indicábamos sólo la necesidad de «superar» la Modernidad. Ahora deberemos distinguirnos de los «post»-modernos y por ello proponemos una «Trans»-modernidad. Volveremos sobre el tema más adelante.

[19] El proyecto «G» del esquema del *Apéndice 2* deberá afirmarse (y negarse en cambio el proyecto F, «desarrollista»).

ser simplemente de-construido para ser rotundamente negado; está construido sobre un «paradigma sacrificial»: es necesario ofrecer sacrificios, de la víctima de la violencia, para el progreso humano (posición de Kant o Hegel, pero superada por Marx[20]).

En efecto, el «mito de la Modernidad» es una gigantesca *inversión:* la víctima inocente es transformada en culpable, el victimario culpable es considerado inocente. Paradójicamente, el razonamiento del humanista y moderno Ginés de Sepúlveda termina por caer en el irracionalismo, como toda la Modernidad posterior, por la justificación del uso de la violencia en lugar de la argumentación para la inclusión del Otro en la «comunidad de comunicación». Todo esto fundado en un texto del Nuevo Testamento, en la parábola de aquel señor que después de invitar a muchos, al fin obliga o «compele *(compelle)*» a entrar a los pobres al banquete preparado. San Agustín había dado una interpretación especial a esta parábola, y lo recuerda Ginés:

> «Y para confirmar este parecer San Agustín [...] añade: "Esto mostró con bastante evidencia Cristo en aquella parábola del convite: los invitados no quisieron venir y el padre de familias dijo al siervo: sal con presteza y recorre las plazas y las calles de la ciudad e *introduce* a los pobres. [...] Todavía hay lugar. Y dijo el Señor al siervo: sal por los caminos y por los campos y *obliga (compelle)* a las gentes a entrar hasta que se llene mi casa. Repara cómo de los primeros que habían de venir se dice: *introdúcelos,* y de los últimos se dice *oblígalos*; significa así los dos períodos de la Iglesia" —hasta aquí San Agustín, y agrega Ginés— [...]. A estos bárbaros, pues, violadores de la naturaleza [es decir, culpables], blasfemos e idólatras, sostengo que no sólo se los puede invitar, sino también compeler para que recibiendo el imperio de los cristianos oigan a los apóstoles que les anuncian el Evangelio»[21].

Ginés de Sepúlveda interpretó este texto en el sentido de que «compeler» podía significar hasta usar la violencia de la guerra

[20] En nuestra obra *El último Marx*, cap. 7, hemos mostrado este cambio en el Marx maduro. Respondiendo a las objeciones de los populistas rusos, Marx cambiará de posición y comenzará a pensar desde la «periferia» rusa.

[21] *Op. cit.*, pp. 143-145.

para pacificarlos, para posteriormente, ahora sí, «procuren iniciarlos e imbuirlos en la religión cristiana, la cual no se transmite por la fuerza, sino por los ejemplos y la persuasión»[22]. Es decir, el proceso de inclusión o de participación en la «comunidad de comunicación» es violento, pero una vez «dentro de ella» se ejerce la racionalidad argumentativa. La disputa de Valladolid consiste, entonces, en el «*cómo* se *entra*» en la «comunidad de comunicación», para usar la expresión de K.-O. Apel.

5.2. La Modernización como «utopía»

Es justamente en torno a esta cuestión que podemos situar una segunda posición de la Modernidad. Se trata de Gerónimo de Mendieta, uno de los grandes misioneros franciscanos de la primera hora en México[23]. Los primitivos franciscanos que llegan a México en 1524 eran «espirituales», y alguno de ellos «joaquinistas»[24], «milenaristas». El autor de la *Historia Eclesiástica Indiana* opinaba que los aztecas habían vivido en su tiempo de paganismo e idolatría como los hebreos en Egipto —en la esclavitud del demonio—. Hernán Cortés, antecedido por Cristóbal Colón, era el Moisés[25] que los liberó de la servidumbre —sentido emancipa-

[22] *Op. cit.*, p. 175. Aquí Ginés está usando la argumentación de De las Casas en el *De único modo*, como veremos.

[23] Véase la obra de John L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, University of California Press, Berkeley, 1956; Mario Cayota, *Siembras entre brumas. Utopía franciscana y humanismo renacentista, una alternativa a la conquista*, Montevideo, 1990. Esta última muestra la influencia del joaquinismo y de los «espirituales» en la «conquista espiritual», especialmente en México.

[24] Joaquín de Fiore (muere en 1202) propuso que el Reino del Espíritu Santo comenzaría en el 1260, como un reinado de la pobreza evangélica de auténticos seguidores de Cristo. La Iglesia del Papa dejaría lugar a una Iglesia espiritual que cumpliría el milenio anunciado en el *Apocalipsis*. Hegel era igualmente, y en algún sentido, joaquinista en aquello del «Reino del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» —alguna influencia llegará hasta Marx; véase mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*, a editarse próximamente en Verbo Divino, Estella, 1992.

[25] Véase J. Phelan, *Op. cit.*, pp. 28 ss.

torio de la Modernidad—. Por esta razón, los franciscanos —contra Bartolomé de las Casas— aprobarán que los indígenas sean objeto de una guerra justa si se oponen a la evangelización. Como Ginés de Sepúlveda, usan el texto de *Lucas* 14, 15-24[26] para justificar la conquista. Variaban en cambio en cuanto a lo que debía hacerse después. Ginés apoyaba a la monarquía hispana de los Habsburgos. Mendieta en cambio criticaba fuertemente a Felipe II como el causante de la «cautividad de Babilonia» para los indios.

En efecto, Mendieta opinaba que se había inaugurado así el tiempo del «fin del mundo» (pero era muy diverso del «fin del mundo» de las culturas indias), porque el evangelio se predicaba a todos los pueblos. Además, la vieja Europa había traicionado a Jesucristo con sus pecados, mientras que los indios, con su simplicidad y pobreza, parecieran que no habían sido tocados por el pecado original[27], de manera que se podría fundar una Iglesia ideal, como la de los «primeros tiempos»[28] —antes de Constantino y como lo que soñara Francisco de Asís.

El período de 1524 a 1564 había sido la «Edad dorada» de una Iglesia mexicana en tiempos de Carlos V, el Emperador. Conservando las antiguas tradiciones aztecas —en aquello que no se oponía para los franciscanos, en especial para Pedro de Gante, al cristianismo—, los franciscanos hablaban las lenguas autóctonas, conservaban sus vestimentas, costumbres, autoridades políticas (como la de los caciques), etc. El proyecto «modernizador» partía de la exterioridad (la que no había sido destruida por la conquista), para desde allí organizar una comunidad cristiana fuera del influjo hispánico. Este proyecto —como las futuras «reducciones» franciscanas en todo el continente, desde San Francisco, Los Angeles,

---

[26] El texto de la parábola, después de invitar a tres grupos de personas (que para Gerónimo de Mendieta son los judíos, los mahometanos y los paganos), al fin el Señor que invita exclama: «Sal por los caminos y senderos y compélelos (se usa el verbo latino *compellere*) hasta que entren y se me llene la casa» (versículo 23). Toda la cuestión, como ya hemos visto, es la legitimidad de esta «coacción». En este punto Gerónimo de Mendieta (lo mismo que Motolinia y el resto de los franciscanos) estaban de acuerdo con Ginés de Sepúlveda.

[27] En este punto tenían un optimismo antiluterano militante.

[28] *Ibid.*, pp. 42 ss.

San Antonio (en California), hasta los Mojos y Chiquitos en Bolivia o en el Paraguay, lo mismo que las «reducciones» de los jesuitas— era en su esencia un «proyecto modernizador» utópico. Es decir, partiendo de la Alteridad del indio, se introduce el cristianismo, la tecnología europea (uso del hierro en el arado y otros instrumentos agrícolas y técnicos, industria textil, el caballo y otros animales domésticos, escritura alfabética, arquitectura avanzada del arco de medio punto, etc.) y los modos de «policía» (políticos) urbana. Este proyecto lo denominará Torquemada la *Monarquía Indiana*. Es decir, era una «República de Indios», bajo el poder del Emperador, pero culturalmente indígena, bajo el control paternal de los franciscanos.

Sin embargo, tenía una contradicción interna. Un cierto «paternalismo» de los franciscanos (y posteriormente de los jesuitas en el Paraguay, que fueron las reducciones más desarrolladas y numerosas) constituía un mundo «utópico» que era profundamente criticado por los colonos europeos, hispánicos.

Es por ello que, para Gerónimo de Mendieta desde el 1564[29], todo ese proyecto fracasa cuando los colonos españoles toman el control de las comunidades indígenas. Es el «Reino de la plata», el «cautiverio de Babilonia» en tiempos de Felipe II. La utopía modernizadora (que respetaba en cierta manera la exterioridad cultural del indio) fue destruida, y en su lugar aparecía el «repartimiento» —otro tipo de explotación económica del indígena, agrícola o minera, y que para Gerónimo de Mendieta volvía a ser tan perjudicial como la esclavitud de Egipto: reconstituía el reinado de Mammón (en coincidencia con la interpretación metafórica de Marx con respecto al capital).

5.3. La crítica del «mito de la Modernidad»

Bartolomé de las Casas va más allá del sentido crítico de la Modernidad como emancipación (tal como lo entendía Ginés de

[29] Felipe II reorganiza el Virreinato de México, nombra nuevo Virrey y autoridades y se propone penetrar la «República de Indios» y sujetarla a la organización tributaria de España.

Sepúlveda, o aun Gerónimo de Mendieta o Francisco de Vitoria, el gran profesor de Salamanca[30], o posteriormente Kant), porque descubre la falsedad de juzgar al sujeto de la pretendida «inmadurez *(Unmündigkeit)*» con una culpabilidad que el «moderno» intenta atribuirle para justificar su agresión. Asume lo mejor del sentido emancipador moderno, pero descubre la irracionalidad encubierta en el «mito» de la culpabilidad del Otro. Por ello niega la validez de todo argumento en favor de la legitimización de la violencia o guerra inicial para «compeler» al Otro a formar parte de la «comunidad de comunicación». Todo el debate, entonces, no se establece sobre la necesidad de la argumentación misma en la comunidad de argumentación, sobre la que todos acuerdan, sino en el «modo» de la *entrada*, de la *participación* inicial del Otro en la comunidad de argumentación. La cuestión debatida se encuentra en cuanto al *a priori* absoluto, de la condición de posibilidad de la participación racional misma. Ginés admite un momento irracional (la guerra) para iniciar la argumentación; Bartolomé exige que sea racional desde el inicio el «diálogo» con el Otro.

La emancipación de la antigua dominación o pretendida bestialidad o barbarie de los indígenas no justifica, para Bartolomé, la irracionalidad de la violencia, de la guerra, ni tampoco compensa ni tiene proporción con el nuevo tipo de dominación establecida. En comparación con la nueva situación de servidumbre, el antiguo orden entre los indígenas[31] era como un paraíso perdido de libertad

---

[30] Al final Francisco de Vitoria aceptaba que, si los indígenas se oponían a la predicación del evangelio, se les podía hacer la guerra. Era la única razón que aceptaba. Bartolomé nunca aceptará ni siquiera esta razón, por ser para él irracional.

[31] Este es el propósito argumentativo de su obra *Apologética historia*. Una inmensa obra donde no se intenta, como en el caso de Bernardino de Sahagún (y en realidad se intenta lo contrario de Sahagún, porque éste describía el antiguo mundo para conocerlo y así poder destruirlo), sólo describir las antiguas costumbres de los indios, sino demostrar su «racionalidad», dignidad, consistencia antropológica. De manera que aquello (las antiguas tradiciones y culturas indígenas) podía ser mejorado, desarrollado, pero no simplemente destruido, negado. Al negarse rotundamente aquellas tradiciones (la *tabula rasa*) se producía mayor mal que el bien que se pretendía ofrecer —fuese este el más sublime o pretendidamente divino—. Bartolomé presenta una argumentación «dura».

y dignidad. En el prólogo de la *Apologética Historia Sumaria* escribe:

> «La causa final de escribirla fue conocer todas y tan infinitas naciones [...] infamadas por algunos [...] publicando que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carentes de humana policía y ordenadas repúblicas [...]. Para demostración de la verdad, que es en contrario, se traen y copilan en este libro [...]»[32].

Por el contrario, el gran antropólogo B. de Sahagún, franciscano, escribió la monumental *Historia General de las cosas de Nueva España*, la más completa colección de las creencias y cultura azteca, pero con la intención contraria:

> «Para predicar contra estas cosas, y aún para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos»[33].

Para Bartolomé se debe intentar «modernizar» al indio sin destruir su Alteridad; asumir la Modernidad sin legitimar su mito. Modernidad no enfrentada a la pre-modernidad o a la anti-modernidad, sino como modernización desde la *Alteridad* y no desde *lo Mismo* del «sistema». Es un proyecto que intenta un sistema innovado desde un momento «trans-sistemático»: desde la Alteridad creadora. En la obra *De Unico Modo* Bartolomé usa un método crítico, un racionalismo de liberación:

---

[32] Libro con el titulo citado. «Argumento de toda ella»; Bartolomé de las Casas, *Obras escogidas*. BAE. Madrid. 1958, t. III. 1958, p. 3. Al terminar la inmensa obra, escribe nuevamente: «De todo el discurso traído de los bárbaros parece clara la distinción puesta [...]. De todo lo cual fácil será dar a entender debajo de cuál especie se contiene todas estas nuestras indianas naciones, puesta o supuesta la suficiente división. arguyendo *negative*» (*Ibid.*, t. IV, pp. 444-445). Bartolomé no se propone hacer simplemente un libro de antropología o historia. Se propone, en cambio, argumentar en favor de la dignidad e inocencia de los indígenas, quitando todo valor al argumento de poder hacerles una guerra justa.

[33] Prólogo; Porrúa, México, 1975, p. 17. Es decir, Sahagún recolecta los momentos de la cultura náhuatl para poder destruirla más sistemáticamente. Bartolomé, en cambio, para mostrar su dignidad y poder probar la racionalidad y el alto desarrollo moral, cultural, político y religioso de los indios.

«La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad»[34].

Bartolomé resolverá treinta y cinco objeciones sobre este tema, que le llevarán a escribir trescientas páginas en el solo Capítulo 5. La argumentación racional es el único modo para convencer al gentil sobre la verdadera religión —junto al testimonio de una vida coherente, para no caer en una «contradicción performativa»—, «que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores o corrupción de costumbres»[35]. Es entonces un principio absolutamente universal, desde la autonomía de la razón:

«La criatura racional tiene una aptitud natural para que se lleve [...], para que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca y voluntariamente preste su adhesión [...]. De manera que de su propio motivo, con voluntad de libre albedrío y con disposición y facultad naturales, escuche todo lo que se le proponga [...]»[36].

Después de extenderse largamente, propone una segunda cuestión a ser discutida en el Capítulo 6:

«A algunos [...] les pareciera cosa más conveniente o factible, que los infieles se sujetaran primeramente, quisieran o no, al dominio del pueblo cristiano; y una vez sujetos, se les predicara la fe de manera ordenada. En este caso, los predicadores no los obligarían a creer, sino que los convencerían por medio de razones»[37].

Obsérvese: se trata, exactamente, de la cuestión de la participación en una «comunidad de argumentación». Bartolomé se

---

[34] *De Unico Modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1536), Capítulo 5, 1; Ed. FCE, México, 1975, p. 65.

[35] *Ibid.*, pp. 65-66.

[36] *Ibid.*, 2; p. 71.

[37] *Ibid.*, Cap. 6, 1, p. 343.

ocupa de las «condiciones de posibilidad *racionales*» para participar en una comunidad de argumentación (y no ya de la argumentación misma). A lo que agrega:

> «Pero como ningún infiel, ni, sobre todo, los reyes infieles, querrían someterse voluntariamente al dominio de un pueblo cristiano [...] indudablemente que sería menester llegar a la guerra»[38].

Es aquí donde Bartolomé enfrenta en su origen mismo al «Mito de la Modernidad» (y las futuras «modernizaciones»). La Modernidad, como mito, justificará siempre la violencia civilizadora —en el siglo XVI como razón para predicar el cristianismo, posteriormente para propagar la democracia, el mercado libre, etcétera—. Pero, comenta Bartolomé:

> «La guerra trae consigo estos males: el estrépito de las armas; las acometidas e invasiones repentinas, impetuosas y furiosas; las violencias y las graves perturbaciones; los escándalos, las muertes y las carnicerías; los estragos, las rapiñas y los despojos, el privar a los padres, de sus hijos, y a los hijos, de sus padres; los cautiverios, el quitarles a los reyes y señores naturales sus estados y dominios; la devastación y desolación de ciudades, lugares y pueblos innumerables. Y todos estos males llenan los reinos, las regiones y los lugares de copioso llanto, de gemidos, de tristes lamentos y de todo género de luctuosas calamidades»[39].

Bartolomé critica por anticipado el mito de la Modernidad, porque muestra que la violencia no se justifica por ninguna «culpa» (la «inmadurez *culpable*» de Kant) del indígena:

> «Que esta guerra sea injusta se demuestra, en primer lugar, teniendo en cuenta [...] que la merezca el pueblo contra el cual se

---

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*, Cap. 6, 1, pp. 343-344. Bartolomé, con retórica insigne, se extiende durante decenas de páginas argumentando sobre el terror y la crueldad de la guerra, que él ha vivido en el Caribe, en México, en Centroamérica. Son unas de las páginas premonitorias y proféticas de la violencia y crueldad que la Modernidad esparcirá por el mundo periférico, el mundo colonial que se llamaba hasta hace poco Tercer Mundo. En el Irak destruido vemos al pobre pueblo sufriente.

mueve la guerra, por alguna injuria que le haya hecho al pueblo que ataca. Pero el pueblo infiel que vive en su patria separada de los confines de los cristianos [...] no le ha hecho al pueblo cristiano ninguna injuria *por la que merezca ser atacado* con la guerra. Luego esa guerra es injusta»[40].

Se destruye así el «núcleo» del mito de la Modernidad[41]. Es más, no sólo no son culpables los «inmaduros», sino que los únicos culpables son los pretendidamente inocentes, los héroes civilizadores, los europeos; especialmente sus líderes:

«Por todos los textos citados se ve que los que mandan son los principales culpables en cuanto a la gravedad de los crímenes y de los daños que se hacen en la guerra contra los infieles, pecando más gravemente que los demás»[42].

Bartolomé ha alcanzado así el «máximo de conciencia crítica posible». Se ha colocado del lado del Otro, de los oprimidos, y ha puesto en cuestión las premisas de la Modernidad como violencia civilizadora: si la Europa cristiana es más desarrollada, debe mostrar por el «modo» en que desarrolla a los otros pueblos su pretendida superioridad. Pero debería hacerlo contando con la cultura del Otro, con el respeto de su Alteridad, contando con su libre colaboración creadora. Todas estas exigencias no fueron respetadas. La razón crítica de Bartolomé fue sepultada por la razón estratégica, por el realismo cínico de Felipe II —y de toda la Modernidad posterior, que llegó al sentido crítico «ilustrado» *(Aufgeklärt)* intra-europeo, pero que aplicó fuera de sus estrechas fronteras una praxis irracional y violenta... hasta hoy, a finales del siglo XX.

---

40 *Ibid.*, 6, 2 p. 431.

41 Véase el *Apéndice 2*.

42 *Ibid.*, 6, 3, p. 446. Para Bartolomé son culpables desde el Rey y los obispos hasta los capitanes, pero igualmente los soldados, y hasta los que aconsejan hacer tales actos. Es un Nürenberg de la cultura moderna ante el holocausto de la conquista y de las violencias futuras de los siglos XVI al XX.

CONFERENCIA 6

AMERINDIA EN UNA VISION NO-EUROCENTRICA DE LA HISTORIA MUNDIAL

«Habiendo ya hecho abrirse-en-flor[1]
el *fundamento-de-la-palabra*[2] que había de ser,
habiendo ya hecho abrirse-en-flor un único amor
de la sabiduría contenida en su ser-de-cielo[3]
en virtud de su saber que se abre-en-flor,
hizo que se abriera-en-flor
un *canto*[4] sagrado en soledad.
Antes que la tierra existiera,
en medio de la noche antigua
cuando nada se conocía,
hizo que se abriera-en-flor
para sí mismo en su soledad un *canto sagrado*».

(*Ayvu Rapyta* de los Guaraníes)

[1] «Abrir en flor» significa crear.

[2] Ya veremos, también entre los aztecas y mayas, que el «fundamento» es donde se apoya, reposa, se asienta y las cosas «se ponen de pie». De la misma manera la humanidad es «palabra», pero su «palabra» se asienta en el Gran Padre Originario antes de la creación («abrirse-en-flor») del universo.

[3] «Ser-de-cielo» es lo divino.

[4] Entre los Avá-Katu el *oporaiva* es el «cantor». El «canto» es la expresión humana suprema, es el lugar donde lo divino originario y lo humano se unen, donde se une el individuo y la comunidad, la historia y el futuro (la «tierra-sin-mal»), la tierra, la selva, el cielo. Es la «realización» plena del «ser» de los tupi-guaraníes.

Ahora es necesario cambiarse de «piel», tener nuevos «ojos». No son ya la piel y los ojos del *ego conquiro* que culminará en el *ego cogito* o en la «Voluntad-de-Poder». No son ya manos que empuñan armas de hierro, y ojos que ven desde las carabelas de los «intrusos europeos»[5] y gritan: «¡Tierra!» con Colón. Ahora tenemos que tener la suave piel bronceada de los caribeños, de los andinos, de los amazónicos... Los ojos admirados de aquellos indios que desde las playas, con pies desnudos sobre las suaves y cálidas arenas de las islas, «vieron»[6] acercarse, flotando sobre el mar, dioses nunca vistos. Tenemos que tener la piel que sufrirá tantas penurias en la encomienda y el repartimiento, que se pudrirá en las pestes de los extraños, que será lastimada hasta los huesos en la columna donde se azotaba a los esclavos —pacíficos campesinos de la sabana africana vendidos como animales en Cartagena de Indias, Bahía, La Habana o Nueva Inglaterra—... Tenemos que tener los ojos del Otro, de otro *ego*, de un *ego* del que debemos re-construir el proceso de su formación (como la «otra-cara» de la Modernidad), y, por ello, debemos ahora partir desde el Océano Pacífico[7].

---

5 Tupac Amaru usaba esta expresión para referirse a los españoles: «europeos». Véase Boleslao Lewin, *La rebelión de Tupac Amaru*, SELA, Buenos Aires, 1967, p. 421. Hace años pensamos denominar «intrusión» el acto violento de los europeos, pero fueron las asambleas indígenas a fines de la década del 80 que nos impusieron el concepto de «invasión» de un continente.

6 E. O'Gorman, en una entrevista televisada, expresó hace años que los indios no habían descubierto América, porque ni noticia tenían del continente como tal. En efecto, nunca descubieron el continente como una totalidad. Simplemente «vivían» sobre un espacio propio, experiencia telurica regional, nunca global. Pero lo que muchos parecieran ignorar es que, de todas maneras, los indios, desde su subjetividad humana, fueron las primeras personas que ocuparon culturalmente estas tierras americanas y, por ello, la experiencia del «descubrimiento» europea es «segunda». Se sobrepone sobre la «primera» experiencia indígena, y esto hay que expresarlo filosóficamente. Heidegger nos permite también describir el «mundo» indígena *dentro del cual* aparecen los europeos «descubridores». Pero esta no es adoptada de hecho como perspectiva metodológica por Edmundo O'Gorman.

7 Al escribir estas líneas, aquí en Zihuatanejo, Estado de Guerrero (México), escucho las olas cadenciosas del Gran Mar de los griegos, del *Sinus Magnus* de Martellus y Colón, del Mar del Sur de Balboa, del Océano Pacífico. Junto a este Océano creo que es exactamente el lugar para empezar esta Segunda Parte de estas Conferencias.

Cambiar de piel como la serpiente, pero no la perversa serpiente traicionera que tentaba a Adam en Mesopotamia, sino la «serpiente emplumada», la Divina Dualidad (Quetzalcóalt)[8] que «cambia su piel» para crecer. ¡Cambiemos la piel! Adoptemos ahora «metódicamente» la del indio, del africano esclavo, del mestizo humillado, del campesino empobrecido, del obrero explotado, del marginal apiñado por millones de miserables de las ciudades latinoamericanas contemporáneas. Tomemos como propios los «ojos» del pueblo oprimido, desde «los de abajo» —como expresaba Azuela en su conocida novela—. No es el *ego cogito,* sino el *cogitatum* (pero un «pensado» que también «pensaba»... aunque Descartes o Husserl lo ignoraran): era un *cogitatum,* pero antes aún era el Otro como subjetividad «dis-tinta» (no meramente «diferente» como para los Post-modernos). Re-construyamos entonces las «figuras» de su proceso.

6.1. Del Oeste hacia el Este: Amerindia en la Historia Mundial

Con razón se ha afirmado que América Latina quedaba excluida, como fuera de la historia[9]. La cuestión es proponer una «recons-

---

[8] «Quetzal» es un pájaro de maravillosa hermosura de Centroamérica: sus plumas eran signo de divinidad. «Coatl» es la dualidad, los dos principios del universo. Quetzal-Coatl en realidad, representado como serpiente por los aztecas, era la suprema divinidad, el principio dual del universo, como veremos.

[9] Véase Leopoldo Zea, *América en la historia*, FCE, México, 1957. En esa época, para Zea, la «cultura *occidental*» termina por ser Estados Unidos (ya que la misma Europa queda «al margen del Occidente»; pp. 155 ss.). Es la «cultura occidental» la que se ha hecho mundial (pp. 88 ss.). Lo mismo que en sus obras anteriores (por ejemplo, en *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México, 1953, o en *La esencia de lo americano*, Pleamar, Buenos Aires, 1971) la «cultura occidental» es para Zea la clave de su interpretación. Posteriormente a nuestro encuentro de San Miguel (con Salazar Bondy y en torno al tema de «La filosofía de la liberación»), Zea adopta la clave de la «dependencia» (véase, por ejemplo, *Filosofía de la Historia Americana*, FCE, México, 1978). Ahora hay un proyecto colonizador ibero (pp. 103 ss.), y occidental, norteamericano (pp. 133 ss.). Ante ellos, y contra la dependencia, hay un proyecto libertario (pp. 188 ss.), otro conservador (pp. 211 ss.), y por último civilizador liberal (pp. 244 ss.), que quedan subsumidos en un «proyecto asuntivo» (pp. 269 ss.) como síntesis de todo

trucción» que sea histórica y arqueológicamente aceptable y que al mismo tiempo corrija la desviación eurocentrista. Para ello echaremos mano, simplemente, de las historias de las civilizaciones que produce la misma Europa occidental. En ellas se descubre que la visión hegeliana es una auténtica «inversión» (además de una invención ideológica con sentido eurocéntrico).

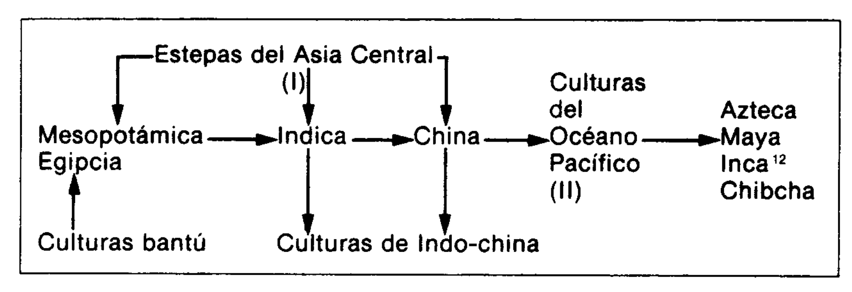
Los pueblos y etnias indígenas americanas no entran en la historia mundial como contexto del descubrimiento de América —que es el momento en el que los programas vigentes de historia en bachilleratos y universidades hablan por primera vez del indio (junto a las islas, palmeras, animales exóticos... había igualmente indios en las playas que Colón descubre). Debe encontrarse racional e históricamente su lugar en la historia. Para ello deberemos remontarnos a la «revolución neolítica», desde la invención de la agricultura y la organización de confederación de ciudades (la «revolución urbana»). Si este momento se estudia en el tiempo y en el espacio, concluiremos —al contrario de lo que proponía Hegel— que dicha revolución se situó primeramente en el Oeste (en *Mesopotamia* y algo después en *Egipto*) y que fue surgiendo sucesivamente, sin necesarios contactos *directos*, hacia el este: en el valle del *Indo*, en el valle del río Amarillo o *China*, y más allá de las culturas del Pacífico, en el espacio mesoamericano (para culminar con *Mayas* y *Aztecas*) y en el de los Andes del sur (en las regiones del imperio *Inca*)[10].

---

el pasado y con visión de futuro —Simón Bolívar y Martí son figuras centrales—. En toda esta interpretación, sin embargo, no existe algo así como un «proyecto indígena» o amerindio; tampoco lo hay de las clases, grupos o etnias subalternas; es decir, pareciera no haberse descubierto un «proyecto de liberación» del bloque social de los oprimidos, del pueblo latinoamericano explotado, empobrecido.

[10] Este tema lo he tratado largamente en alguna de mis obras. En mis lecciones tituladas *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Universidad del Nordeste, Resistencia (Argentina), t. I, 1966, p. 268, puede verse una extensa bibliografía. También en la *Introducción*, t. 1/2 de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 108 ss.; *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, 1975; *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969. En especial mi artículo «Iberoamérica en la Historia Universal», en *Revista de Occidente* (Madrid), 25 (1965), pp. 85-95. Allí propuse ya las hipótesis que ahora resumiré nuevamente.

Grandes culturas neolíticas y áreas de contactos del Oeste hacia el Este[11]



Todos los autores reconocen que en ciertos lugares propicios, y en momentos adecuados, surgieron sistemas civilizatorios de confederaciones urbanas que podemos llamar grandes civilizaciones. Para nosotros esas civilizaciones fueron al menos seis[13], y

---

[11] Darcy Ribeiro, en su obra *El proceso civilizatorio*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1970, escribe: «En la fijación del paradigma de estados rurales artesanales tuvimos en mente [...] las ciudades estados que inauguran la vida plenamente urbana, basadas en la agricultura de regadío y en sistemas socioeconómicos colectivistas, antes del 4000 a.C. en Egipto (Menfis, Mesopotamia) (Halaf); entre 4000 a 3000 a.C. en Egipto (Menfis, Tebas); en la India (Mohnejo-Daro) hacia el 2800 a.C.; antes del 2000 a.C. en China (Yang-Shao, Hsia); y mucho más tarde [...] en el Altiplano Andino (Salinar y Galinazo, 700 a.C., y Mochica, 200 d.C.); en Colombia (Chibcha, 1000 d.C.)» (p. 61). Olvida aquí Ribeiro el mundo Mesoamericano. Por ejemplo, el conjunto Zacatenco-Copilco, junto al lago Tezcoco (suburbio de la ciudad de México) florece 2000 a.C.; pero sus épocas clásicas deben situarse del 300 al 900 d.C. para el área yucatano-azteca (Teotihuacán III florece en el 700 d.C.), y para el Tiahuanaco del Titicaca boliviano del 400 al 800 d.C.

[12] Las flechas no indican ninguna relación necesariamente *directa* entre las culturas, sino simplemente una dirección en el espacio y una posterioridad en el tiempo, que en algún caso puede ser relación directa (como entre los polinésicos y las culturas urbanas amerindias).

[13] Para Oswald Spengler fueron: la egipcia, babilónica, india, china, grecorromana, árabe, mexicana y occidental (*La decadencia de Occidente*, Ed. Calpe, Madrid, t. I-IV, 1923-27). Claro que interpreta eurocéntricamente toda la historia mundial con tan reducido número de cultura. Nosotros nos estamos refiriendo a sólo las primeras y más fundamentales culturas neolíticas en cada macrorregión. Para Arnold Toynbee (*A Study of History*, Oxford University Press, London, t. I-XII, 1934-59), había seis civilizaciones primarias: egipcia, sumeria, minoica, sínica,

hubo dos zonas de contacto (I y II en el esquema anterior) a que deseamos prestar atención. Esta propuesta, por ingenua y sabida que pueda parecer, tiene el propósito explícito de *incluir América Latina,* desde su origen, en la Historia Mundial (lo mismo que el Africa bantú y Asia), y no ya como antecedentes de la cultura posterior europea (como «Edad Antigua»), sino como los pilares —para hablar como Alfred Weber— de la Historia Mundial. Evidentemente, hay dos áreas latinoamericanas de gran cultura: la región mesoamericana que culmina con mayas y aztecas, y la andina del sur, posteriormente inca. Tiene esto la mayor importancia en el debate actual. La «Ilustración *(Aufklärung)*» de los americanos tiene que ser incluida en el «Tiempo eje» de Jaspers, como veremos.

En la región mesopotámica (sumera, acadia, babilónica, etc.)

---

maya y andina. Excluye la índica e incluye la minoica. Alfred Weber nos habla de «la historia de las grandes culturas egipcia, sumero-acadia-babilónica, china e indostánica, los cuatro pilares de la historia» (*Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Piper, München, 1963; trad. española, FCE, México, 1960, p. 12). La eliminación de Latinoamérica es evidente, y se continuará en toda interpretación eurocéntrica de Weber. Tomaré de él, sin embargo, la idea de las *Primären Hochkulturen* (grandes culturas primarias). Un Karl Jaspers (en *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München, 1963) da importancia a la «*Achsenzeit* (tiempo eje)», que él sitúa en los tiempos de Confucio y Laotsé en China, en los Upanishad de la India, de Buda en Nepal y el norte de la India, de Zarathustra en Irán, de los primeros grandes profetas de Israel (Elías, Isaías), y de los primeros filósofos presocráticos en Grecia: «La época mística había terminado y con ella su tranquila placidez y su ingenuidad» (p. 21). Este «Tiempo eje», evidentemente, no se sitúa al comienzo de la revolución neolítica-urbana, sino como su culminación. Además, y una vez más, queda fuera Latinoamérica. Nada sabía Jaspers de la sabiduría crítica de los *Tlamatinime* o de un Nezahualcoyotl en México ni de los *amautas* del Imperio inca (al que Toynbee les atribuye, sin embargo, el haber comenzado una etapa crítica y universal del pensamiento: «the viracochinism», de la visión teológica de Viracocha, el «Hacedor originario del universo»). Para Jaspers las culturas superiores fueron: la Mesopotámica, el Egipto, el Indo y Huang-Ho, a las que después se agregarían: la civilización mediterránea, India y China. Es sobre ellas que sobrevendría el «Tiempo eje». La *Saeculum Weltgeschichte* (ed. H. de Franke-H.Hoffmann-H. Jedin, Ed. Herder, Freiburg, iniciada en 1965, t. I) propone ya «zonas de contactos», idea que tomaremos nosotros en los casos de las estepas euroasiáticas y las culturas del Pacífico.

florecerá un centro de alta cultura neolítica de regadío[14]. Un conjunto de ciudades existían ya en el IV milenio a.C., tales como Ur, Eridu, Erech, Larsa, etc. «Hacia el 4000 a.C., la enorme comarca de tierra semiárida que bordea el Mediterráneo oriental y se extiende hasta la India (cuyo corazón era Mesopotamia), se encontraba poblado por un gran número de comunidades»[15]. La cultura de Tel-el'Obeid llegó a extenderse a «toda el Asia occidental antigua, desde el Mediterráneo hasta las mesetas del Irán»[16]. Sobre ese caldo de cultivo nació Sumer. Con motivo de las luchas entre Lagasch y Umma, el rey Eannadu nos dejó estelas de gloriosas campañas. Poco después el rey Mesilim de Kisch extiende su poderío en el 2700 a.C., y así se sucederán unos tras otros los reinos, reyes, pequeños imperios. El templo más espléndido de Sumer era un jardín en forma de pirámide escalonada (el Ziggurat de Ur) edificado en honor de Nannar, la Luna —como en la inmensa Calzada de los Muertos de Teotihuacán en México—; mientras que era adorado Enlil en Nippur o An en Uruk. El universo tenía un «centro», donde se reunía el Cielo-Tierra-Hades *(Dur-An-Ki)*[17], y cuya conexión era la «montaña mítica»: el Ziggurat. Esta visión mitológico-ritual suponía un altísimo grado de *racionalización*. Los mitos suponen una racionalidad de alto grado de criticidad, supone ya una cierta «ilustración» *(Aufklärung)*. La sola lengua humana y su discurso simbólico sistematizado en «relatos» con sentido es una obra de la razón de enorme desarrollo. Tomando en cuenta sólo a los indígenas bororos, y otros contiguos del Brasil tropical —cuyas mitologías no son tan elaboradas como las de Mesopotamia, las del México antiguo o del Perú de los

---

[14] Véase D.-O. Edzard, «Im Zweistromland», en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 239-281, y en otros muchos lugares de esta obra; C. L. Wolley, *Ur, la ciudad de los Caldeos*, trad. castellana, FCE, México, 1953; Idem, *The Sumerians*, Oxford University Press, London, 1928; André Parrot, *Archeologie Mesopotamienne*, Paris, 1946; y todo lo referente a la Mesopotamia en el *Cambridge Ancient History*, Cambridge University Press, diversas ediciones.

[15] Gordon Childe, *Los origenes de la civilización*, FCE, México, 1959, p. 174.

[16] Jouget-Dhorme, *Les premiers civilisations*, PUF, París, 1950, p. 115.

[17] Cfr. E. Burrows, «Some cosmological patterns in babilonian religion», en *The Labyrinth*, London, 1950, pp. 45-70.

Incas—, Claude Levi-Strauss describirá mitos con estructuras, momentos de sistemas de una enorme complejidad codificada *racionalmente:*

> «Los mitos reposan sobre códigos de segundo orden (pues los de primer orden son aquellos en que consiste el lenguaje)»[18].

Desde Mesopotamia hasta el Imperio inca tendremos, entonces, el mundo *racional* del mito en civilizaciones urbanas. Cortés se enfrentará, en cierta manera, con una conciencia racional situada en el mismo nivel del neolítico de las culturas que indicaremos a continuación.

Siglos después, en el famoso *Códice* de Hammurabi (1728-1686), se expresarán principios éticos de universalidad racional definitiva:

> «Los he gobernado en paz, los he defendido con sabiduría, de modo que el fuerte no oprimiese al débil y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda»[19].

Egipto[20], por la configuración de los desiertos que rodean al

[18] *Mitologías. Lo crudo y lo cocido I*, trad. española, FCE, México, 1986, t. I, p. 21. Para Levi-Strauss, su propio lenguaje etnográfico, que es una interpretación de mitos, constituye un tercer código, significa un metalenguaje, pero «a diferencia de la reflexión filosófica, que pretende remontarse hasta su fuente, las reflexiones que aqui tratamos se refieren a rayos carentes de todo foco [...]; postulan sin embargo un origen común: punto ideal donde convergerían los rayos desviados por la estructura del mito» (*Ibid.*, p. 15). El metalenguaje interpretativo de la etnología no es el metalenguaje filosófico, está claro. Pero, de todas maneras, el mito está lejos de ser un lenguaje ingenuo, no-crítico. Significa un proceso de racionalización que ocupó a la Humanidad durante cientos de miles de años (si consideramos que el *homo habilis* apareció hace tres o cuatro millones de años), y decena de miles de años en el desarrollo del *homo sapiens*.

[19] El principio ético de la «exterioridad» o Alteridad (el huérfano, la viuda, el extranjero, el pobre...) supera el nivel 5 y 6 de los niveles éticos de Kohlberg, porque pone en cuestión aún la «universalidad» de un «mundo de la vida» (en el que permanecen de todas maneras los niveles nombrados de Kohlberg o los dos principios de John Rawls, «liberales» y por ello limitados a la experiencia de la *Lebenswelt* moderna).

[20] Véase E. Otto, «Im Niltal. Aegypten», en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 282

río Nilo, procede del corazón mismo de las culturas bantúes, y de donde se originan los mitos originarios[21]. Al fin del IV milenio a.C. (en torno al 3000 a.C.), el «Reino del Sur» (bantú, africano negro) vence al «Servidor de Horus» del norte[22]. El fundador de la primera dinastía «tinita» (por la ciudad de This o Tinis, no lejos de Abydos) inicia la historia institucional de la «nación egipcia». El nivel ético de esta cultura fue inmenso. Leemos en el *Libro de los muertos:*

> «He dado el pan al hambriento, agua al que tenía sed, vestido al desnudo, y una barca al náufrago, a los dioses ofrendas y libaciones [...]. ¡Espíritus divinos, libradme, protegedme, no me acuséis ante la gran divinidad [Osiris]!»[23].

La «carne» —no el cuerpo o el alma[24]— muere y resucita. Esto manifiesta, en un nivel de racionalización «mítica», que dicha

---

ss.; E. Drioton-J. Vandier, *L'Egypte*, Clio, PUF, Paris, 1952; John Wilson, *La cultura egipcia*, FCE, México, 1958; Jouget-Dhorme-Vandier, *Les premières civilisations*, en *Peuples et civilisations*, I, pp. 21-300; etc.

[21] Se ha probado recientemente que Osiris, el dios de la resurrección de la carne, y sobre cuyo pedestal se construyó toda la cultura del Nilo (siendo las pirámides tumbas de muertos que esperan dicha resurrección, tal como lo describe *El libro de los muertos*), procede de las culturas bantús, del Africa negra —que de esta manera «entran» en la Historia Mundial, que Hegel había dejado «fuera»—.

[22] Por ello, siempre, el faraón egipcio llevará dos coronas, pero la primera que colocaba en su cabeza, y mirando hacia el sur, era la corona «negra» bantú.

[23] *Papiro ñu;* trad. española de Juan Bergua, Madrid, 1962, pp. 181-182.

[24] Este es el argumento de mis obras primeras, desde *El humanismo semita*, ya citado, hasta *El dualismo en la antropología de la Cristiandad. La antropología desde el origen del cristianismo hasta el descubrimiento de América*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974. Una Filosofía de la Liberación había que situarla desde sus más lejanos antecedentes en la Historia mundial, y lo he hecho. Por ello, el reproche de Arturo Roig o de Leopoldo Zea, de haber pretendido ignorar la historia, me parece parcial. En efecto, Zea me critica (véase «Dependencia y liberación en la Filosofía latinoamericana», en *Filosofía y Cultura latinoamericana*, Centro Rómulo Gallegos, Caracas, 1976, pp. 211 ss.: «Es interesante destacar la reacción que frente a la filosofía de la liberación, de la generación de Alberdi, tiene otro argentino [...] Enrique Dussel [... pretende] borrar el nefasto pasado; de borrarlo, no de asimilarlo, para partir nuevamente a cero»; p. 214), sin advertir que se partía de una definición restringida de filosofía por mi parte (es decir, para mí en ese momento era filosofía sólo la filosofía académica enseñada en universidades,

carne tiene una dignidad absoluta, y por ello el dar pan, agua o vestido —y si falta la «casa» es porque en el clima cálido de Egipto era más importante una «barca» que actuaba como casa y medio de subsistencia, de transporte— es el principio ético *concreto* absoluto[25].

Hacia el este, en el valle de Indo (hoy Pakistán) hasta el Penjab, florecieron culturas tales como las de Mohenjo-Daro y Harappa —cuyas murallas pueden fecharse en el 2500 a.C.—. Junto a ellas, ciudades como Amri, Chanhu-Daro, Jhangar, Jhukar, Nal, estaban organizadas en cuadras con calles hasta de ocho metros de ancho. Hoy se descarta la «invasción» indoeuropea de los arios, pero ciertamente el sánscrito fue la lengua comercial y sagrada que se fue imponiendo lentamente en toda el área. Es el tiempo del *Rig-Veda*, cuando la experiencia primitiva recibirá la superposición de grupos dominantes (las «castas»)[26]. En el «Tiempo eje» Budda comenzará su crítica a la religión de castas e iniciará el camino estrecho de la «comunidad» de monjes contemplativos.

Siempre hacia el este, en la región china del río Amarillo[27], si dejamos de lado la mítica dinastía Hsia, debemos remontarnos

---

en la época colonial la escolástica o la actual desde los «fundadores», aproximadamente desde 1920 en adelante, por la «normalización», como enseñaba F. Romero), repito, Zea me critica que yo niego todo el «pensamiento» latinoamericano anterior (Bolívar, Alberdi, Sarmiento, Barreda, etc.). De ninguna manera he negado —y a ello he dedicado varias obras— la «historia» latinoamericana anterior. Más, he procurado fundar la «Filosofía de la Liberación» latinoamericana a partir de los griegos y semitas, medievales y modernos, de la historia latinoamericana, para mostrar lo que le debemos y en lo que nos separamos. Pero la filosofía «universitaria» que se practica en América Latina, todavía hoy, en gran parte es imitativa y no creativa. He propuesto explícitamente un «proyecto» semejante al de Zea, pero «asuntivo» también *de lo popular*, de los oprimidos, y por ello es un «proyecto de liberación».

[25] En este punto coinciden el fundador del cristianismo (*Mateo*, cap. 25) con F. Engels en su obra *El origen de la familia*. Es el estatuto económico de la ética.

[26] Véase en las Historias Mundiales ya nombradas el capítulo de India; y E. Mackay, *The Indus civilization*, London, 1935; M. Wheeler, *The Indus civilization*, en *Cambridge History of India*, Cambridge University Press, 1953.

[27] Además del capítulo correspondiente en las Historias Mundiales, véase Marcel Granet, *La civilización china*, en *La evolución de la Humanidad*, t. 29; Idem, *El pensamiento chino*, en la misma colección, t. 30, 1959.

hasta el 1523 al 1027 a.C. para ver reinar la dinastía Shang, que conquistaron el Yangtsé, el Chansí y Chen-si, cuya capital era Anyang. En el «Tiempo eje» (propuesto por Jaspers) expresó su sabiduría Confucio. En el *Tao-Té King* de Lao Tsé leemos:

> «Calma significa inacción, y cuando prevalece el principio de la inacción, cada hombre cumple con su deber. Inacción significa estar consigo mismo, y cuando se está en paz consigo mismo, las penas y los temores no pueden preocuparle y entonces goza de larga vida»[28].

El Tao es el absoluto. Una moral del «orden» del Tao, la Totalidad, imperará por siglos. Los chinos ciertamente llegaron con su experimentada navegación hasta las costas orientales de Africa, pero parece que igualmente a las costas occidentales de América. ¿No será la antigua «Catigara» del mapa de Martellus del 1487 —que navegantes árabes y chinos habían comunicado a portugueses— la ciudad Chan pre-inca de la costa del Peru?[29]. De todas maneras, la historia del neolítico nos ha llevado en su ruta hacia el Oriente, hasta las costas del Océano Pacífico. ¡Pero nuestro camino no ha terminado... sólo lo hemos iniciado!

6.2. El Océano Pacífico y el «Cemanáhuac», «Abia, Yala», «Tahuantisuyo»...[30]

La nueva visión de la Historia mundial, que debe incluir no sólo a Africa y a Asia, no como momento «inmaduro» (la *Unmün-*

---

[28] *Tao-Té*, XXXVII, 1; edición de Lin-Yutang, trad. española de F. Mazía, Sudamericana, Buenos Aires, 1959, pp. 167-168.

[29] Véase la obra de Gustavo Vargas ya citada *(América en un mapa de 1489)*: «Por su ubicación entre los 8.3 grados de latitud sur, y según los croquis de Colón y el mapa de Münster, corresponde a la costa norperuana. Acaso sea Chan Chan. No tendría nada de raro y así lo creen algunos, como Jacques Mahieu *(El imperio vikingo de Tiahuanacu. América antes de Colón*, El Laberinto 15, Barcelona, 1985, p. 36)»; (inédito, p. 67).

[30] En lengua náhualt del Imperio azteca, «anáhuac» significa el anillo de agua que circunda la «tierra» (para los aztecas los Océanos Atlántico y Pacífico que

digkeit de Kant), sino como consistente progreso de la Humanidad, *incluye* igualmente a los pueblos amerindios al Oriente del Pacífico. En realidad fueron las poblaciones orientales del Oriente, el Extremo oriente del Oriente. Eran asiáticos por razas, lenguas, culturas. Colón murió afirmando haber llegado a Asia; gracias a Amerigo Vespucci se supo que era un «Mundus Novus». De lo que hasta ahora no se ha tomado conciencia (al menos al nivel de la conciencia cotidiana y de la enseñanza de la historia en colegios secundarios y universidades) es de que en realidad Amerindia era su ser auténtico, contra la conclusión de O'Gorman. Veamos esto por partes, y para no afirmar ya nunca más que el «descubrimiento» de América da el «lugar» a los amerindios en la Historia mundial (como contexto de dicho descubrimiento). Su «lugar» es otro y el «descubrimiento» se interpreta ahora no sólo como «encubrimiento», sino como genocida «invasión». Para ello, sigamos, tal como aconteció, la historia de la Humanidad «hacia el Este», hacia el Oriente.

Hay diversas *áreas de contacto* entre las culturas «pilares»

---

rodeaban México por el Este y Oeste era un solo Gran Mar: *teoatl*, o agua divina; *ilhuica-atl*); la totalidad del «mundo» se decía «Cemanáhuac» (véase la magnífica obra de Miguel León Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, UNAM, México, 1979, pp. 113, 150, etc.). Por su parte, en lengua kuna (del Panamá) la totalidad de la «tierra» conocida por ellos reciben el nombre de «Abia Yala»; entre los incas era el «Tahuantisuyo». En cada lengua indígena la «tierra» (el continente americano) recibe otro nombre. Hemos querido, simplemente, ponerle el «nombre» en tres lenguas indígenas, tres de tantos «nombres» autóctonos. Véase Aiban Wagua, «¡Medio Milenio! Algunas consecuencias actuales de la invasión europea a *Abia Yala*. Visión indígena», inédito, Ustupu, Kuna Yala (Panamá), 1990, donde escribe: «Los kunas, desde antes de la llegada de los europeos, conocían a esta tierra como *Abia Yala*, que significa: tierra madura, tierra madre grande, tierra de sangre. Y hoy se nos impuso el nombre del italiano: América» (p. 14). Felipe Poma de Ayala (Waman Puma), en su *El primer nueva Crónica y Buen Gobierno*, Siglo XXI, México, 1980, t. III, pp. 913-916, coloca un hermoso y dibujado «mapa Mundi del Reino de las Indias, un reino llamado Anti-suio hacia el derecho del Mar del Norte [el Caribe], otro reino llamado Colla-suio [donde] sale el sol, otro reino llamado Conde-suio hacia la Mar del Sur [el Océano Pacífico], otro reino llamado Chincai-suio del «mundo-tierra» para un inca. Las cuatro partes formaban siempre una «cruz», en las teogonías de la China, las culturas del Pacífico (polinésicas especialmente), desde la de los Aztecas y Mayas, hasta la de los Chibchas e Incas.

(Mesopotamia, Egipto, del valle de Indo, del río Amarillo, de la Mesoamérica y la zona Inca). Una de ellas es la del Mediterráneo oriental[31]. Más importante, en cuanto a la relación de las culturas de todo el continente euroasiático, es el área migratoria del Asia central —con (I) en el esquema anterior—[32]. Desde Mongolia —región donde se domestica el caballo en el V milenio a.C.—, y en su corazón el desierto de Gobi[33], atravesando el Turquestán oriental o chino (Sinkiang, de Dzungaria al valle del Turfán, el Tarim) y el Turquestán occidental o ruso (el Turán), para abrirse hacia el sur por el Irán y por el oeste las estepas que se abren al norte del Mar Negro a Europa. Esta inmensa región de caravanas y caminos, el «Camino de la seda», es la clave de toda la historia del continente euroasiático hasta el siglo XVI. Desde esta área se «empujará», entre otras, a las invasiones de los jinetes de caballo con armas de hierro, desde los hititas o hyksos, de los aqueos, dorios hasta los jónicos, o, posteriormente, de los persas o de los germanos. Y es, justamente en el momento en que los turcos dominen estas regiones (donde habían estado presentes desde el 760 a.C. en el Turfán), cuando los europeos deberán lanzarse a finales del siglo XV d.C. hacia el Atlántico, para retomar el contacto con el Océano Indico separados por el «cerco» o el «sitio» musulmán —como veremos en Excurso de esta *Conferencia 6*—.

Por su parte, el Océano Pacífico (tanto para los españoles como para los aztecas e incas el «Mar del Sur», y en el mapa de

---

[31] En torno a la cultura cretense, y con contactos costeros en todo el Egeo, el Delta del Nilo, y las ciudades de Gaza, Gezer, Megiddo, Tiro, Biblos, Alepo, Karkemisch, al sur de Anatolia, Chipre. Zona de conexión posterior de hititas, egipcios, acadios, babilónicos, fenicios, etc. Véase G. Glotz, *La civilización egea*, en *La evolución de la humanidad*, t. 10, 1956, pp. 211 ss.; Wolfgang Helck, «der Ostmitterlmerraum», en *Saeculum Weltgeschichte*, t. I, pp. 451-550.

[32] Véase el tema en las historias mundiales ya citadas; en especial Karl Narr, «Exkurs über die frühe Pferdehaltung», en *Saeculum Weltgeschichte*, t. I, pp. 578-581; W. M. McGovern, *The early Empire of Central Asia*, London, 1939.

[33] En esta región los líderes político-militares tenían título de «Kan». En el mapa de Martellus de 1489 había una región denominada «tartaria per totum» (adecuadamente situada al noroeste de la China), y por ello Colón buscaba poder tomar contacto con el «Gran Kan» en su primer viaje de 1492 —como hemos visto en la *Conferencia 1*—.

Martellus el «Sinus Magnus» mítico) es el *área de contacto* —con (II) en el esquema anterior— que nos interesa. El «Gran Mar» de los griegos era un horizonte recorrido por expertos navegantes neolíticos; el «centro» de la Primera-historia Americana (la *Proto-historia americana* en sentido estricto, fuerte). Muchos milenios antes, en una época interglacial, unos 50 mil años a.C. según las últimas mediciones, caminando a través del estrecho de Behring, por el valle de Anadir y el río Yukon, pasaron numerosas migraciones asiáticas, «descubriendo»[34] estas tierras, y comenzando así nuestra Proto-historia (de ninguna manera la «Pre-historia americana[35]). Huían del Asia, presionados por la expansión demográfica del Gobi o Siberia —los últimos venidos, que han quedado entre los dos continentes, son los esquimales—, de razas austroloide, tasmanoide, melonesoide, protoindonesio, mongoloide y aun malayo-polinésicos. El amerindio, entonces, es asiático, pero habitante originario de las costas occidentales del Pacífico específicamente.

Sólo a manera de ejemplo, deseamos indicar algunos hechos para «situar» América Latina en la Historia mundial. En efecto, unos 1700 años a.C., expulsados de Birmania, Java, o de otras islas de Indonesia o del sur de China, los proto-polinésicos se lanzaron al gran Océano. Pasaron por Melanesia (Nueva Guinea),

---

[34] Tiene razón O'Gorman al decir que nunca tuvieron «conciencia» del continente como totalidad. Pero lo que aquí deseamos indicar es que, existencial u objetivamente, la Humanidad *iba descubriendo* región por región, valle y montaña, unas tras otras, durante generaciones, desde Alaska hasta Tierra del Fuego. No es el «descubrimiento de América», es algo mucho más importante: es la «humanización» efectiva del Continente sin anterior ocupación humana. La «conquista» contará ya con dicha «humanización», y esto *éticamente* es fundamental. La primera «ocupación» fue «humanización *de la naturaleza*», la segunda fue «dominación *de culturas*» ya establecidas.

[35] Todos esos «pre-» indican diferentes grados de eurocentrismo. Como el hacer comenzar la historia con la «escritura» —como si la lengua no fuera el momento racional esencial y no su expresión escrita—. Véase J. Beaglehole, *The exploration of the Pacific*, London, 1947; F. Keesing, *Native peoples of the Pacific*, New York, 1946; Paul Rivet, *Los orígenes del hombre americano*, FCE, México, 1960; Heinz Kelm, «Frühe Beziehungen Amerikas zu Asien und Polynesien», en *Saeculum Weltgeschichte*, t. I, pp. 610-637 y 663-668; Hans Nevermann, «Die polynesische Hochkultur», en *Op. cit.*, pp. 355-378; Canals Frau, *Prehistoria de América*, Sudamericana, Buenos Aires, 1950.

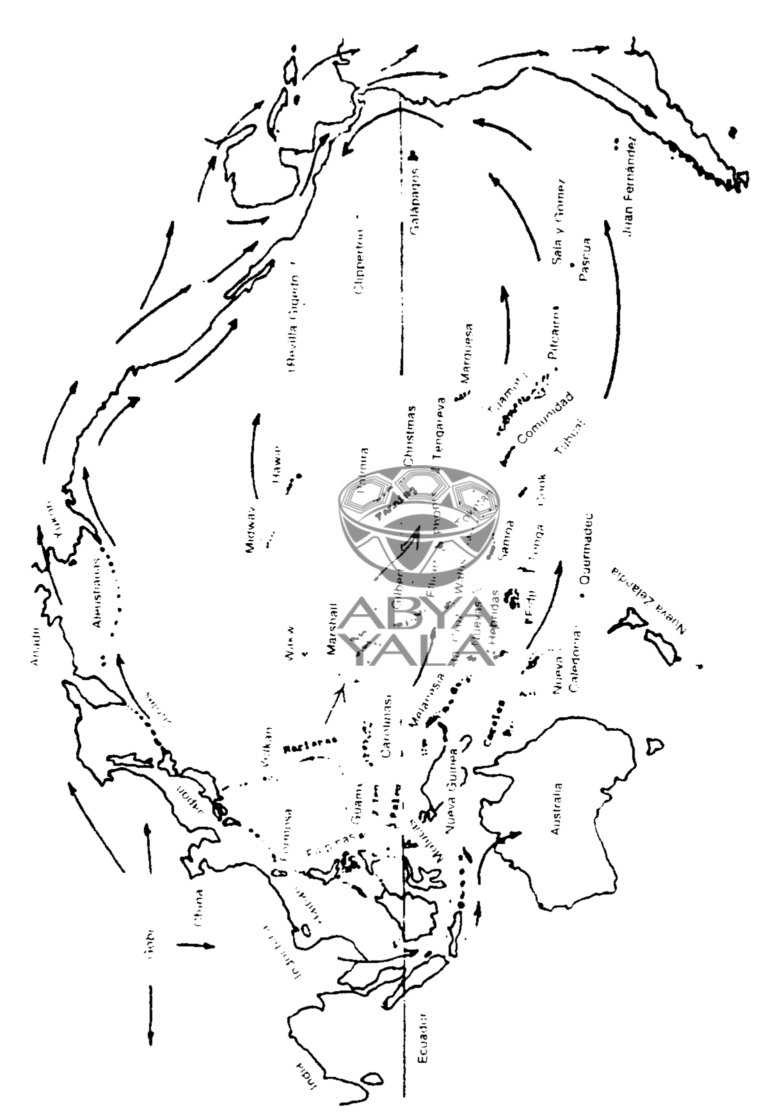
«¿Acaso son *verdad*[50] los hombres? ¿Por tanto ya no es *verdad* nuestro canto? ¿Qué *está de pie*[51] por ventura?»[52].



de allí a Samoa —donde hay restos fósiles desde el 800 a.C.—. Unos partieron hacia el nordeste (Micronesia), hasta Hawai (donde llegaron en el 124 d.C.); otros hacia el este (islas Marquesas) y el sureste (Islas Sociedad y Tuamatu, Tahití, Pitcairn, etc.). Dos invasiones llegaron hasta al isla de Pascua, la última de cultura Ariki, a cientos de kilómetros de Chile. Por el Pacífico sur la corriente de Humboldt permitía que, en julio y agosto, las grandes balsas (con hasta 150 personas, y durante cuatro o cinco semanas) pudieran navegar de Tahití a la isla de Pascua y hasta las costas de los araucanos de Chile o de los incas del Perú. Desde las islas Christmas podía navegarse gracias a la corriente ecuatorial y se llegaba a las regiones mayas y aztecas. Por el norte, costeando el continente (esta era la manera de la navegación china), se unía aún más fácilmente el Asia nordeste con Alaska, hasta el territorio californiano.



CORRIENTES MIGRATORIAS HACIA AMERICA DE LAS CULTURAS DEL PACIFICO



Flechas: Dirección de las migraciones transpacíficas y continentales.

El Océano era un «mundo» cultural. Por ejemplo, el concepto de hacha (arma de guerra o instrumento de trabajo) se expresaba con la palabra *toki* en las islas Tonga, Samoa, Tahití, Nueva Zelandia, Mangereva, Hawai, Pascua y entre los araucanos de Chile[36]. Los verbos *tokin* y *thokin* significan mandar, gobernar, juzgar. «Al disponer por categorías nuestros datos objetivos, podemos deducir que la cadena isoglosemática del *toki* se extiende desde el límite oriental de Melanesia, a través de las islas del Pacífico, hasta el territorio americano, donde penetra en calidad de vocablo de cultura, y en toda esta trayectoria, los significados de este vocablo han sufrido idéntica transformación semántica»[37]. De la misma manera, en las lenguas polinésicas y en quechua (una de las lenguas del imperio inca) son semejantes el verbo llevar *(auki, awki)*, medium *(waka, huaca)*, comer *(kamu, kamuy)*, viejo *(auki, awki)*, guerrero *(inga, inga)*, fuerte *(puhara, pucara)*[38].

Pero si pasamos a otros niveles culturales, el del «círculo de la cultura» —como diría W. Schmidt o Graebner—, las semejanzas entre polinésicos y amerindios son asombrosas. Friederici ha mostrado que la *taclla* o pala de la agricultura peruana es idéntica hasta en los detalles secundarios, o la *taclla* maoría de Nueva

[36] En agosto de 1990, asistiendo a un seminario sobre el tema del 1492, pregunté a los caciques mapuches (araucanos) qué significa *toki* en su lengua. Me explicaron que los clanes matrilineales pero polígamos de los mapuches elegían en tiempo de guerra un líder —que era escogido entre los más valientes, fuertes e inteligentes—. Era como la función de la «dictadura» entre los romanos. Función guerrera para una acción concertada única. Posteriormente el *toki* (jefe militar) volvia a sus funciones anteriores, y los caciques retomaban el poder político de la etnia interclánica. Es entonces una institución militar de los polinésicos lo que impidió durante toda la época colonial, a los españoles, conquistar el sur de Chile, en manos de mapuches (araucanos) con «instituciones polinésicas», del Pacífico.

[37] J. Imbelloni, *La segunda esfinge indiana*, Buenos Aires, 1942, p. 391. Del mismo autor, «La première chaîne isoglosématique océano-américaine, le nom des haches lithiques», en *Festschrift W. Schmidt*, Mödling, Wien, 1928, pp. 324-335.

[38] S. Canals Frau, *Prehistoria de América*, p. 425. El mismo autor da otros ejemplos: hombre *(tama)* en polinésico es la misma palabra que en el grupo americano Hoka; nariz: ihu, en ambos; cabeza: *upoko* y *epoko*; sol: *laa* y *ala*; canoa: *matoi* y *mato*, etc.

Zelandia. En el sur de Chile se bebe la *kava,* bebida nacional polinésica, denominada del mismo modo y fermentada mascando la raíz de ciertas plantas. El sacar la lengua como gesto sagrado tiene el mismo sentido religioso en todo el Pacífico, hasta en la India, en las estatuas ciclópeas de la isla de Pascua y hasta entre los aztecas («saca la lengua» el Huitzilopochtli de la quinta Edad del Mundo de la «Piedra del Sol», hoy expuesta en el Museo de Antropología de México). A todo esto podrían agregarse millares de elementos tales como la identidad o semejanza en cervatanas, propulsores, macanas, anulares, arcos, hondas, lazos, anzuelos, puentes de bejucos, remos, balsas, canoas dobles, decoración de la proa, tipos de habitación, morteros, asientos y almohadas de madera, hamacas, mosquiteros, cepillos para cabellos, abrigos de fibras contra la lluvia, procedimientos textiles, ornamentos nasales, tambores de madera —que se tocan con el mismo ritmo—, arcos musicales, flautas de pan, juegos los más diversos, bebidas alcohólicas, cultivos de terrazas, tipos de irrigación, pesca con venenos, ofrendas religiosas de conchas, danzas con máscaras, mutilaciones, etc.—. A estos detalles externos debe agregarse el «sentido» de los instrumentos dentro de su función ritual, las palabras que las expresan, las músicas, etc.

Todo esto nos permite afirmar que el Pacífico fue el *centro cultural de la Protohistoria Amerindia,* ya que de sus costas pudieron extraerse su influencia en numerosos aspectos culturales hacia las mesetas de México, Guatemala, Perú: la «América nuclear» urbana. Por su origen y por su Protohistoria, Amerindia es parte del Asia en torno al núcleo generador de las culturas del Océano Pacífico. Esto no quiere afirmar, y sería un grave error, ya que en México se han encontrado en el lago de Tezcoco fósiles de agricultura del VIII milenio a.C., que las culturas urbanas u otras se originaron por influencia polinésica. Ni mucho menos. Hemos querido sugerir sólo que, procedentes del Asia («origen del hombre americano», atravesando Behring), el Pacífico siguió siendo un espacio de intercambio cultural. En su costa oriental, entonces, había una inmensa masa continental, con diversos nombres, según los pueblos que la habitaban; el «Cemanáhuac» de los aztecas, el «Abia Yala» de los kunas de Panamá, el «Tahuantisuyo» de los

incas... Diversos nombres autóctonos para un continente ya humanizado en su totalidad cuando llegó Colón.

6.3. El «tekoha»[39] o «mundo» de un pueblo autóctono americano

Desde Asia, desde el Pacífico, los pueblos amerindios fueron descendiendo durante 50 mil años, desde Alaska, por los valles (desde los Grandes Lagos, por el Mississippi-Missuri hasta Florida y el Caribe, por las islas Antillas y otras hasta el Orinoco, el Amazonas, el Río de la Plata; hoy diríamos: de Chicago a Buenos Aires) o por las montañas (por las Rocallosas a la Sierra Madre Oriental u Occidental en México, que como un inmenso embudo produjo una enorme concentración demográfica, hacia los Andes colombianos, peruanos, y hasta Tierra del Fuego). Asiáticos por razas, lenguas, religiones, fueron «originando» en su largo caminar migratorio nuevas culturas, con centros semi-autónomos, con escasos contactos entre sí. Todos ellos, desde los simples pescadores y recolectores del extremo sur (como los alakaluf o yahagan) o del extremo norte (como los esquimales) reconocen a una Gran Divinidad uránica mítica que inmediatamente se torna «dual» (la Gran Madre-el Gran Padre, los hermanos o hermanas gemelas o los principios abstractos de la dualidad). Parentesco mítico asombroso de todo un continente[40]. No es nuestro propósito aquí describir la vida ni el «mundo» de los amerindios, sino sólo sugerir su lugar en la Historia mundial.

Hubo tres grados, en nuestra interpretación, de desarrollo cultural de los pueblos americanos en la protohistoria del conti-

---

[39] Expresión guaraní que se explicará más adelante.

[40] Véase W. Krickeberg-H. Trimborn-W. Müller-O. Zerries, *Die Religionen des alten Amerika*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, t. I-X, 1926-1955, que aunque se propone mostrar que el monoteismo es la creencia originaria de la humanidad, sólo logra indicar que lo es el «enoteismo», sin integrar la idea de lo «dual» en el mismo ser originario; Idem, *Ursprung und Werden der Religion*, Münster, 1930; J. Comas, *Ensayos sobre indigenismo*, México, 1953; S. Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas*, ya citada.

nente. En un *primer grado,* en el caso de los clanes y tribus de pescadores, cazadores y recolectores nómadas del sur[41] y del norte[42]. En un *segundo grado*, los plantadores con aldeas de clanes, tribus y confederación de tribus (pre-urbanos), de las culturas de las Cordilleras al sur y sureste del Imperio inca, hasta los amazónicos (tupi-guaraní y arawaks), caribes, y las culturas del sureste, de las praderas y del suroeste del actual Estados Unidos. En un *tercer grado*, la «América Nuclear» o urbana, desde Mesoamérica (de los mayas y aztecas de México y Guatemala), hasta los chibchas de Colombia y el área del Imperio inca de Ecuador a Chile y Argentina. Inmenso «mundo» cultural que ocupaba todo el continente, que había «descubierto» ríos, montañas, valles, praderas; que le había puesto «nombres»; que los había incorporado a su «mundo de la vida *(Lebenswelt)*» con un sentido humano pleno. No era esto un «vacío» incivilizado y bárbaro: era un «pleno» de humanización, historia, sentido.

Tomemos un ejemplo entre las culturas de segundo grado. Uno de esos pueblos que habitan las selvas del Amazonas hasta el Paraguay, los Tupi-Guaraní, y que en sus manifestaciones culturales externas pudieran parecer totalmente desprovistos de todo desarrollo[43], y que por ello podrían aparecer como verdaderos «bárbaros» en su sentido más primitivo, en el tercer sentido de

[41] Son los indios magallánicos, pampas, del Gran Chaco y los del Brasil Oriental. Véase mi obra *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, ya citada, pp. 130 ss.; o mi otra obra *Introducción a la Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. I/1, pp. 129 ss., con descripción y mapa detallado. También Otto Zerries, «Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens», en W. Krickeberg y otros, *Op. cit.*, pp. 269 ss.

[42] Los californianos, shoshonis y los canadienses Algonkinos y Athapasken, más los esquimales. Véase Werner Müller, «Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas», en W. Krickeberg y otros, *Op. cit.*, pp. 171 ss.

[43] «El guaraní pertenece a la selva [...]. Vida rápida, fugaz, desesperada. Lucha constante por la luz y por la materia nutricia en un mundo anegado» (León Cadogan, *La literatura de los Guaranies*, Joaquín Mortiz, México, 1970, pp. 11-12). Los guaraníes dejan en los museos o para los arqueólogos muy pocos objetos. Son extremadamente pobres en sus expresiones técnicas, edilicias, textiles, de alfarería, etc.

José de Acosta[44], son ese «Otro» totalmente «encubierto» en el fenómeno del «des-cubrimiento» (que como un «1492» diacrónico y metafórico se va haciendo presente en todo el continente al pasar de los años, desde el siglo XV hasta el presente). Pero el «mundo» de aquellos pueblos, en su sentido heideggeriano existencial, no difiere por su desarrollo humano mucho del moderno, si «entramos» en el núcleo de su experiencia cultural. En efecto, expresa el «gran canto»[45] *Ayvu Rapyta*, como núcleo generador de su «mundo», de su «mundo de la vida» *(Lebenswelt)*, lo siguiente:

> «El verdadero Padre Ñamandú, el Primero,
> de una parte de su propio ser-de-cielo[46],
> de la sabiduría contenida en su ser-de-cielo
> con su saber que se va abriendo-como-flor[47],
> hizo que se engendrasen llamas y tenue neblina.
> Habiéndose incorporado y erguido como hombre,
> de la sabiduría contenida en su ser-de-cielo,
> con su saber que se abre-cual-flor
> conoció para sí mismo la *fundamental palabra* futura [...]
> e hizo que formara parte de su propio ser-de-cielo [...].
> Esto hizo Ñamandú, el padre verdadero, el primero»[48].

Toda la existencia guaraní era un culto místico, profundamente

---

[44] «A la tercera clase [...]. En ella entran los salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano, sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república, que mudan la habitación, o si la tienen fija, más se asemeja a cuevas de fieras o cercado de animales [...], así también la mayor parte de los del Brasil [...] andan también desnudos, son tímidos y están entregados a los más vergonzosos delitos de lujuria y sodomía...» (*De procuranda Indorum salute*, Proemio; BAE, Madrid, 1954, p. 393). Esta definición cabría exactamente a los guaraníes, a los que nos estamos refiriendo.

[45] «Canto» es poema, canción cantada y rito con danza y ritmo de la «comunidad» en la «fiesta». Es un acto central de la existencia guaraní.

[46] «Ser-de-cielo», hemos dicho, es lo divino, lo eterno.

[47] «Abrirse-como-flor», hemos ya dicho, es el acto productor, sacar fuera de sí, es la acción creadora.

[48] Bartomeu Meliá, *El Guaraní, experiencia religiosa*, Biblioteca paraguaya de Antropología, Asunción, 1991, pp. 29-30; León Codogan, *Op. cit.*, pp. 53-57.

racional, a la «palabra»: palabra como divinidad, palabra como «núcleo inicial de la persona *(ayvu* o *ñe'e)*, como porción divina por participación»[49]; «palabra-alma» como la esencia del ser humano; palabra que se descubre en el sueño[50], que se interpreta, que se expresa en el «canto ritual» que se festeja. La vida de un guaraní comienza cuando se le impone el «nombre» —momento originario de la vida—, y en realidad su biografía no es sino el «desarrollo» de su palabra: «aquello que mantiene-en-pie[51] el fluir del decir»[52]. La existencia humana se «funda», se «pone-en-pie» desde la palabra eterna de «Nuestro Padre Ñamandú», expresada cuando se nace (cuando se «abre-en-flor», cuando es creado), y que guía el «modo-de-ser» de cada guaraní: el ***teko***[53].

> «¡Oh, nuestro Primer Padre!
> Fuiste tú quien por primero conociste las normas de nuestro *modo-de-ser (teko).*
> Fuiste tú quien por primero conociste en ti mismo lo que había de ser la *palabra fundamental.*
> antes de abrir y manifestar la *morada terrenal (tekkoha)*»[54].

---

[49] B. Meliá, *Op. cit.*, p. 34.

[50] Sentido de lo onírico que Freud supo comenzar a racionalizar.

[51] «Mantenerse-en-pie» es estar fundado, apoyado, ser verdadero, como entre los aztecas, ya lo veremos.

[52] León Codogan, *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá*, Universidad de Sao Paulo, 1959, p. 40. Véase el mismo autor *Ywyra ñe'ery: fluye del árbol la palabra*, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, 1971; B. Meliá, *Die schönen Ur-Worte: die Kunst des Wortes bei den Guarani*, Museum für Völkerkunde, Franfurt, 1988. «La palabra, el nombe, la oración, el canto, la invocación medicinal, la profecía, la exhortación político-religiosa, todas estas formas del *decirse: ñembo'e*, son la forma provilegiada de la religión guaraní. El Guaraní es religioso porque se hace palabra, y es haciéndose palabra como participa del ser de los Primeros Padres, Padres de las palabras-almas» (B. Meliá, *El Guaraní, experiencia religiosa*, pp. 41-42.

[53] *Teko* significa algo así como el «ethos» griego: modo de ser y el lugar donde se mora. *Tehoka* significa: el «lugar» donde se puede establecer el modo-de-ser-guaraní: «El *tekoha* significa y produce al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización político-religiosa, esenciales para la vida guaraní. Aunque parezca redundancia, hay que admitir, con los mismos dirigentes guaranai, que sin *tekoha* no hay *teko*» (B. Meliá, *Op. cit.*, p. 64).

[54] *Ibid.*, pp. 44-45.

La morada terrenal es el «lugar» que el guaraní «abre»[55] en la selva para hacer su aldea, para efectuar la agricultura, para «vivir» humanamente. Es allí donde desarrollará su «palabra», desde la «palabra fundamental» (como el destino) misteriosamente oculta desde el origen en el Primer Padre que se «abre-en-flor», creador.

La palabra es siempre comunitaria y económica, en un sistema de total «reciprocidad»:

> «La fiesta guaraní no es sólo un ceremonial, sino la *metáfora concreta* de una economía de reciprocidad vivida [...]. El intercambio de bienes, sean de consumo o de uso, se rige por principios de distribución igualitaria, según los cuales la obligación de dar supone la obligación de recibir, y recibir se torna a su vez obligación de dar. Por eso el intercambio es de hecho un diálogo social, mediante el cual lo que más circula es el prestigio de quien saber dar y la alegría de quien sabe recibir, según el modelo de los Primeros Padres y Primeras Madres que ya en los orígenes convidaban y eran convidados»[56].

La «fiesta» es el lugar de la «palabra» (inspirada en sueños, cantada en largos relatos míticos e improvisados, danzados ritual y comunitariamente con ritmo y música de gran belleza durante

---

[55] Es el «abrir» que ilumina en Heidegger (que piensa en la Selva Negra alemana; aquí estamos en la Selva Amazónico-paraguaya).

[56] B. Meliá, *Op. cit.*, pp. 45-46. Esta «reciprocidad» originaria de la comunidad en el horizonte de la «palabra» y en la «economía de la reciprocidad» fue lo que de manera intuitiva conservaron los jesuitas en las Reducciones *socialistas* del Paraguay. En realidad no eran socialistas, sino un modo económico donde los productos eran sólo «valores de uso» (sin valor de cambio alguno), anterior a la formación de clases, ya que eran clanes aldeanos, y que pueden elevarse al nivel de la utopía. Marx, ciertamente, descubrió en este tipo de sociedades un tipo de relación humana comunitaria anterior a la «individualidad» moderna (capitalista), que de poder sumarse a aquella «comunitaridad» podía ser proyectada como un horizonte utópico: la plena individualidad en la plena comunidad (de los *Grundrisse*, que hemos estudiado en detalles en nuestras obras *La producción teórica de Marx*, Siglos XXI, México, 1985; *Hacia el Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988; *El último Marx*, Siglo XXI, México, 1990); un Marx de plena actualidad después de la desaparición formal de la Unión Soviética el 26 de diciembre de 1991.

días) y de la reciprocidad económica: el que comparte el banquete se obliga a invitar y participar en su producción[57].

Pero todo esto, por ser pueblos que migraban por la selva —que en pocos años agotan los terrenos que no sirven ya para nueva producción agrícola—, toda la existencia de celebración de la «palabra» estaba tendida a llegar a la «tierra-sin-mal»:

> «La expresión: *yvy marane'y*, que los modernos etnólogos traducen como tierra-sin-mal, significa simplemente "suelo intacto, que no ha sido edificado", o *ka'a marane'y* "monte donde no han sacado troncos, ni se ha traqueado»[58].

Es una «tierra» donde no habrá enemigos que expulsar, ni animales dañinos que matar, ni se deberá trabajar para comer...; tierra donde en reciprocidad perfecta se deberá cantar, danzar, proferir la «palabra fundamental» eternamente. «La palabra en el alma del guaraní. *Ayvy:* palabra-alma; alma-palabra. La vida y la muerte del Guaraní son la vida de su palabra y la medida de sus realizaciones y de sus crisis está dada por las formas que toma su palabra. La historia del Guaraní es la historia de su palabra, la palabra que se le impone con el nombre, la palabra que se escucha, la palabra que él mismo dirá, cantará, rezará, la palabra que en su muerte todavía *es* la palabra que *fue*: *ayvukue*»[59].

Extraño sería intentar expresar todo esto al conquistador del Río de la Plata, y a los mismos generosos y profundos jesuitas que realizaron las magníficas Reducciones del Paraguay. Aquellos «indígenas», bárbaros... eran cultores insignes de la «Palabra» eterna, sagrada, histórica, en medio de las selvas tropicales. Para conocer su «mundo» hubiera sido necesario conocer su «lengua»

---

[57] Por ello, los guaraníes invitaron a los españoles a sus «fiestas» y creyeron que con ello habían firmado con ellos un «contrato» de dar-recibir eterno. ¡Cuál no sería su sorpresa al ver que, habiendo festejado y comido con ellos, ni colaboraron en los trabajos de la producción de las próximas fiestas, ni los invitaron a las suyas! Esos europeos eran traicioneros, habían cometido un mal imperdonable contra el Primer Padre, eran demoníacos, perversos...

[58] *Ibid.*, p. 77.

[59] *Ibid.*, p. 84.

(su «palabra»), haber «vivido»... Para «dialogar» con ellos hubiera sido necesario vivir su propio «mundo», desde su *tekoha* tan bella, tan profunda, tan racional, tan ecológica, tan «desarrollada»[60], tan humana. Para establecer una «conversación» —a lo Richard Rorty— hubiera sido necesario «des-cubrir» el «mundo» del Otro, establecer antes las condiciones de posibilidad de ella. En ese caso la «comprensión», el «acuerdo» no sería inconmensurable, aunque siempre difícil. Pero, al mismo tiempo, sin dichas condiciones, en el eurocentrismo de los conquistadores (posición también del moderno Ginés de Sepúlveda y compartida hoy por racionalistas que pareciera que creen que es fácil el diálogo o que al menos no han desarrollado una teoría de sus condiciones de posibilidad, como J. Habermas), ni la «conversación» es posible (mucho menos una argumentación en la «comunidad real de comunicación»). Históricamente, por desgracia, todo esto quedó «en-cubierto» desde los tiempos del «des-cubrimiento» de América por los europeos. Aquel mítico 1492 se fue proyectando diacrónicamente sobre todo el continente con un manto de olvido, de barbarización, de «modernización».

Podríamos dar cientos de ejemplos, de pueblos menos desarrollados (como los nómadas del sur o del norte), o los mucho más desarrollados (de la América Nuclear). Con el de los guaraníes, sin embargo, basta para *indicar* la cuestión. De las culturas de la «América Nuclear» nos ocuparemos preferentemente en los náhuatl, como ejemplo nuevamente, en el desarrollo de las próximas conferencias.

Excurso sobre Europa como «periférica» del mundo musulmán

En el siglo XV, hasta el 1492, la que hoy llamamos «Europa Occidental» era un mundo *periférico* y *secundario* del mundo

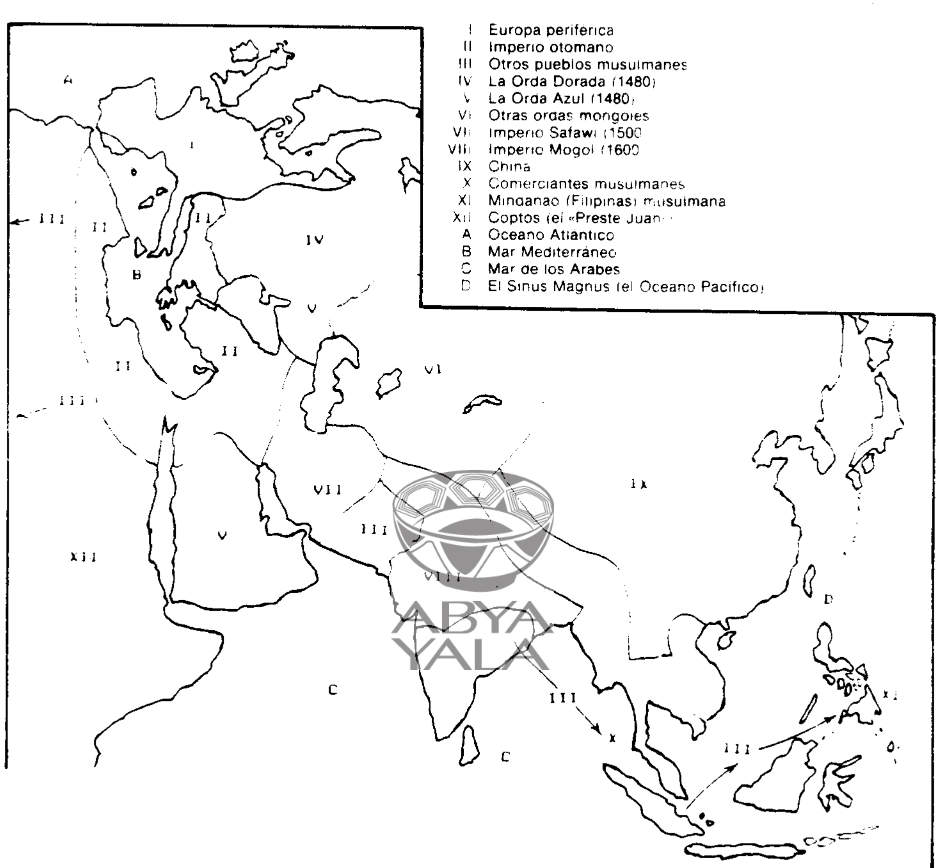
[60] Desde el *homo habilis*, hace unos cuatro millones de años, hasta los guaraníes se había realizado lo esencial del «desarrollo» humano; la diferencia con el hombre «moderno» es realmente insignificante (en cuanto a la lengua, el sentido ético, el aprecio a la dignidad y el sentido de la vida, etc.).

musulmán. Nunca había sido «centro» de la Historia. Europa Occidental no se extendía más allá de Viena por el este, ya que hasta el 1681 los turcos estuvieron junto a sus muros, y de Sevilla en su otro extremo. La totalidad de sus habitantes, de la Europa latinogermana, no superaba los cien millones (inferior a la población del solo Imperio chino en su momento). Era una cultura aislada, que había fracasado con las Cruzadas al no poder recuperar cierta presencia en un polo neurálgico del comercio del continente Euro-asiático: la conquista del lugar donde se situaba el Santo Sepulcro era, en realidad, el lugar donde el comercio de las caravanas que llegaban a Antioquía desde China (atravesando el Turán y el Turquestán chino) se juntaban con las vías de navegación del Mar Rojo y el Pérsico en la actual Palestina. Las ciudades italianas de Génova (la ciudad de Colón y de tantos descubrimientos clandestinos desde el 1474 en costas Atlánticas), Venecia, Nápoles, Amalfi, necesitaban estas vías de comunicación para llegar al Asia tropical, a la India de las especias. Rechazados los europeos de poder controlar el Mediterráneo oriental, tuvieron que permanecer aislados, periféricos del mundo musulmán.

Los reinos musulmanes iban desde el Norte de Africa —con los Almorávides[61] y sus florecientes ciudades de Marruecos, el Maghreb o desde Trípoli, que se conectaban con las caravanas hacia el sur del Sáhara, y de allí con los reinos de la sabana: Malí, Ghana, etc.—, con la actual Libia y Egipto (posteriormente ocupado por el Imperio otomano), con el califato de Bagdad, hasta el Irán (después conquistado por el Imperio Safawi), llegando a los reinos Mogoles que ocuparán el norte de la India —con la capital Angra, y después Delhi, y con obras de espléndida belleza, tales como el Tag Mahal—, prolongándose hasta el control sobre Malaca llevado a cabo por comerciantes musulmanes, para alcanzar el sur de Filipinas, ya que la isla de Mindanao será musulmana desde fines del siglo XIV. De manera que el Dar-el-Islam (la casa de la fe) llegaba del Océano Atlántico al Pacífico. Es verdad que los invasores turcos habían roto la espina dorsal del mundo comercial

[61] Véase, entre otras obras, la de R. y M. Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, PUF, Paris, 1964, pp. 145 ss.

EUROPA PERIFERICA DEL MUNDO MUSULMAN (1480-1500)



(Fuente geográfica: Arnold Toynbee, *Historical Atlas*, del *A Study of History*, Oxford University Press, Oxford, t. XI, 1962, pp. 132, 158 y 164).

árabe-musulmán, aunque ellos mismos eran musulmanes. Los turcos, que ocuparon la península balcánica, Grecia y Turquía, habían aislado la parte occidental de la parte oriental del mundo musulmán pre-turco. La China había caído por ello mismo en una profunda crisis económica. Por su parte, la Horda Dorada de los mongoles había dominado Rusia (1240-1480). La ocupación de Constantinopla por los turcos en el 1453 significaba para Europa, entonces, el quedar sitiada y reducida a la mínima expresión.

Hablar en esta situación de una Europa comienzo, centro y fin de la Historia mundial —como opinaba Hegel— es haber caído en una miopía eurocéntrica[62]. Europa Occidental[63] no era el «centro», ni su historia había sido *nunca* el «centro» de la historia. Habrá que esperar al 1492 para que su centralidad empírica constituya las otras civilizaciones en su «periferia». Este hecho de la «salida» de Europa Occidental de los estrechos límites dentro de los cuales el mundo musulmán la había apresado constituye, en nuestra opinión, el *nacimiento de la Modernidad*. El 1492 es la fecha de su nacimiento, del origen de la «experiencia» del *ego* europeo de constituir a los Otros sujetos y pueblos como objetos, instrumentos, que se los puede usar y controlar para sus propios fines europeizadores, civilizatorios, modernizadores.

Es esa Europa Occidental, por primera vez, la que se lanza a la conquista del mundo. Rusia, por Iván II el Grande, comenzará la expansión por la taiga del norte. En 1485 Iván III comienza el Kremlin y a comienzo del siglo XVII llegarán los rusos al Pacífico. Será en cambio por Portugal (que en 1415 toma Ceuta en Africa) y España que Europa se expandirá por el Occidente y desenclaustrará a esa Europa del sitio musulmán que había comenzado en el siglo VII d.C., desde la muerte del Profeta Mahoma[64]. Esa España, que después Europa Occidental olvidará y despreciará —y que Hegel ya no considera Europa—, es la que comienza la Modernidad. La conquista de México, por su parte, será *la primera*

62 Véase Samir Amin, *Eurocentrism*. Monthly Review Press, New York, 1989.

63 Véase *Apéndice 1*.

64 Es desde una Europa «marginal» (Rusia, España, y después Inglaterra) que Europa se expande. (Véase Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Madrid, 1988).

experiencia «fuerte» del *ego* europeo de controlar a otro imperio, al Otro como siervo, como colonizado, como dominado, como explotado y humillado. Todo esto podremos verlo ahora «desde abajo», desde el Otro, desde el indio, desde el horizonte que hemos abierto en esta *Conferencia 6*, desde el Océano Pacífico, desde el Asia. Veamos entonces ahora, sólo ahora, cómo vivió el indio la experiencia de la llegada de esos europeos marginales del mundo musulmán que iniciaban su triunfal curso hacia la «centralidad» de la Historia mundial.



TERCERA PARTE

DE LA «INVASION» AL «DES-CUBRIMIENTO» DEL OTRO



En esta tercera parte tomamos, decidida y metódicamente, la «otra» perspectiva en la «interpretación» —es decir, es una hermenéutica desde «el Otro»— del 1492. Dicha fecha deja de ser ahora un momento histórico y deviene un acontecer «mítico», por ello profundamente racional, pero revestido del doble sentido del símbolo, de la metáfora[1]. El «1492» deviene el comienzo de un «discurso», aun de un «texto» (en el caso de los mayas o aztecas), que queremos describir en su «sentido». Esto es lo que no se ha podido entender: el «descubrimiento» como «invención» de la Europa occidental acontece en el movimiento hegeliano Oriente-Occidente (Asia, Medio Oriente, Europa, Océano Atlántico hacia América) y como reconocimiento y control de un continente situado en el Atlántico entre Europa y Asia. En nada queremos disminuir la importancia de este hecho, y le hemos dedicado la Primera Parte de estas Conferencias. Pero lo que no se quiere ver es que en el movimiento Occidente-Oriente (Medio Oriente, Asia, Océano Pacífico hacia América), que es el de nuestros indígenas, el «1492» deviene un acontecer mítico, metafórico, el de la «parusía» de dioses desconocidos (primera figura, *Gestalt*), que descubiertos después como humanos se transforman en bestiales «invasores»

[1] Véase en Paul Ricoeur la rica significación de la «metáfora» en su obra *La métaphore vive,* Seuil, Paris 1975.

(segunda figura, y con ella se susplanta el mito sacrificial azteca, por ejemplo, por el mito sacrificial de la Modernidad). Desde el «mundo» indígena se comprenderá que se ha consumado el «fin del mundo» (tercera figura). Todo el «sentido» del «1492» desde el mundo indígena (que será diacrónico, porque comenzando en 1492 en las islas caribeñas del Atlántico, no se ha cumplido aún en algunas tribus y clanes del Amazonas en 1992; por lo tanto, éstos están hoy *antes del 1492* mítico) tiene, es evidente, un «sentido *humano*», que puede ser descrito racional y hermenéuticamente. Esa «otra» interpretación es real y debe ser objeto de estudio. Que no sea el «descubrimiento» de un continente, globalmente, como para la mirada moderno-europea: ¡es evidente! Pero que sea una interpretación humana y de extrema importancia hasta nuestros días, porque nos revela la vigencia sacrificial del «mito de la Modernidad» en la periferia, es lo que se le ha escapado a muchos, desde un eurocentrismo dominante (en Europa, en Estados Unidos, en América Latina y otras partes del Mundo Periférico).

CONFERENCIA 7

DE LA «PARUSIA» DE LOS DIOSES A LA «INVASION»

«In teteu inan in tetu ita, in Huehuetéutl [Madre de los dioses, Padre de los dioses, el Dios viejo][1],
yaciendo[2] en el ombligo de la Tierra,
metido en un encierro[3] de turquesas.
El que está en las aguas color de pájaro azul[4], el que está encerrado en nubes[5],
el Dios viejo, el que habita en la sombras
de la región de los muertos[6],
el señor del fuego y del año» (Canto a *Ometéotl*, el ser originario de los *tlamaltinime* aztecas)[7].

[1] El «Dios viejo» es *Omotéotl*, principio originario dual: Madre-Padre, como el «Alom-Qaholom» (Madre-Padre originario) de los mayas. Véase *Popol Vuh* (FCE, México, 1990, pp. 23 y 164). Es la «divina dualidad» originaria (que nos recuerda los «gemelos» de todas las otras culturas americanas, desde las praderas norteamericanas, hasta el Caribe, El Amazonas y hasta Tierra del Fuego). El principio dual en Heráclito indicaba lo mismo.

[2] Este «estar tendido», «descansando», «yaciendo» da la idea de estar debajo, fundamentar, ser la última referencia, en el sentido del Absoluto como fundamento (*als Grund*, para el Hegel de la *Lógica* mayor y menor). «Estar yaciendo *(ónoc)* como fundamento del universo es darle su «verdad».

[3] Sería el concepto del «en sí *(in sich)*».

[4] El Océano, los mares del Norte y del Sur del imperio azteca.

[5] El cielo «de arriba», ya que las mismas aguas «de abajo», de los Océanos, se continúan en el cielo, como las aguas de arriba.

[6] «El abajo», el reino que cierra la trilogía: Cielo-Tierra-Hades, como en los cultos de la Mesopotamia. Ese abajo *(topan mictlan)* era la «región de los muertos», que debe distinguirse de *Tilocan* o el paraíso de los justos.

[7] Citado de Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl*, UNAM, México 1979, p. 93.

Deseamos exponer el «sentido del 1492» —que no es otro sino «la primera experiencia de los europeos modernos»— desde el «mundo» de los aztezcas, ya que la conquista propiamente dicha comenzó en México. Nos referiremos a otras culturas en algunos casos para sugerir otras exposiciones, sabiendo que son sólo pocos ejemplos entre los muchos posibles y sólo valen a manera de mera «indicación» de la problemática. Además, y en vista de continuar un diálogo intercultural iniciado en 1989 en Freiburg[8], me referiré en primer lugar a la existencia del pensamiento reflexivo abstracto en nuestro continente.

7.1. El «tlamatini»

Entre las culturas nómadas (primer grado) o de plantadores aldeanos (como las de los guaraníes) no había diferenciación social suficiente para que se distinguiera una función tal como la del «filósofo»[9]. Mientras que en las culturas urbanas se perfila claramente esa figura social. Leemos en los *Comentarios reales de los Incas* de Garcilaso de la Vega:

> «Demás de adorar al Sol por dios visible, a quien ofrecieron sacrificios e hicieron grandes fiestas [...], los Reyes Incas y *sus amautas, que eran como filósofos* —comenta Garcilaso de la Vega—, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra [...] al cual llamaron Pachacámac: es nombre compuesto de *Pacha*, que es mundo universo, y de *Cámac*, participio presente del verbo *cama*, que es animar, el cual verbo se deduce del nombre *cama*, que es alma. Pachacámac quiere decir el que da ánima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo

---

[8] Con Karl-Otto Apel hemos dialogado en México en 1991 sobre la existencia o no de la filosofía en la protohistoria americana anterior a la llegada de los europeos, y sobre la posibilidad o no de una «*Aufklärung* (Ilustración)», al menos en el sentido jaspersiano de la «Edad eje *(Achsenzeit)*».

[9] Aquí, en el sentido griego originario de «amante de la sabiduría» y por lo tanto filósofo-teólogo actual, antes de la secularización, producto del cristianismo (que transforma desde el siglo III d.C. al filósofo en un no-teólogo cristiano).

lo que el ánima con el cuerpo [...] Tuvieron al Pachacámac en mayor veneración interior que al Sol, que, como he dicho, no osaban tomar su nombre en la boca [...] y por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, más que lo adoraban en su corazón (esto es, mentalmente) y le tenían por Dios no conocido»[10].

Los «amautas» tenían funciones propias en el Imperio, y proponían a Pachamácac (de la costa del Perú) o *Illa-Ticsi Huiracocha Pachayachic* (Esplendor originario, Señor, Maestro del Mundo) como el principio primero del universo. Entre los aztecas tenemos más testimonios: el «tlamatini»[11] tiene una definición social mucho más clara. Benardino de Sahagún, en su *Historia General de las cosas de Nueva España,* en el libro X, cuando habla de los oficios, después de describir al carpintero, cantero, albañil, pintor y cantor, se refiere al *tlamatini*[12]. De manera que había clases, funciones y oficios perfectamente definidos. Los gobernantes, los jueces, los guerreros, los sacerdotes, y, específicamente delimitado, los «sabios» —Sahagún escribe al margen del manuscrito: «filósofos»—, de los cuales Fernando de Alva Ixtlizóchitl nos dice:

> «Los filósofos o sabios que tenían entre ellos [los aztecas] a su cargo pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban y enseñar de memoria todos los cantos que conservaban sus ciencias e historias»[13].

---

[10] Libro II, cap. 2; Editorial Universo, Lima, t. I, 1967, p. 74. El Inca Garcilaso agrega poco después: «El cual, en decir que el Dios de los cristianos y el Pachacámac era todo uno» (*Ibid.,* p. 75). Critica la interpretación de Pedro de Cieza, que «por ser español no sabía la lengua tan bien como yo, que soy indio Inca» (*Ibid.,* p. 74).

[11] Viene de «mati»: él sabe, él conoce; «tla»: cosa o algo; «ni», que da carácter sustantivado: *el que* sabe. «Tlamatini»: el que sabe algo».

[12] Cap. VII; Ed. Porrúa, México, 1975, p. 555. Cabe destacarse que el «pintor» es un oficio principal, ya que también pintaba los códices sagrados; lo mismo el cantor, que deberá entonar el «canto» —en el sentido que hemos visto entre los guaraníes, pero ahora ritualizado con un esplendor sin medida mayor que en los sencillos y pobres pueblos de las selvas tropicales—.

[13] *Obras históricas,* México, t. II. 1892, p. 18. En *Colloquios y Doctrina Christiana (Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft,* editada por W. Lehmann, Stuttgart 1949, pp. 96-97), leemos, después de describir la función de los que gobiernan, de

Del «tlamatini», que eran educados en el *Calmécac* (escuela de sabios escrupulosamente reglamentada[14]), tenemos una espléndida definición. León Portilla va indicando el profundo sentido de cada palabra en náhuatl; nosotros nos referiremos a alguna de ellas solamente:

> «El *tlamatini,* una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma[15]. Espejo horadado, un espejo agujereado de ambos lados[16]. Suya es la tinta negra y roja [...]. El mismo es escritura y sabiduría. Es camino y guía veraz para otros [...]. El sabio verdadero es cuidadoso y guarda la tradición. Suya es la sabiduría transmitida, él es quien la enseña, sigue la verdad[17]. Maestro de la verdad, no deja de amonestar. Hace sabios los rostros de los otros[18], hace a los otros

---

los sacerdotes y los astrónomos, una quinta función social: «Los que están mirando, los que cuentan, los que vuelven ruidosamente las hojas de los códices, los que tienen en su poder la tinta negra y roja y lo pintado; ellos nos llevan, nos guían, nos dicen el camino». Es el *tlamantini.*

[14] Argumento este fuerte para mostrar la existencia de una filosofía azteca.

[15] Al no ahumar es clara, transparente, lúcida.

[16] Los dioses miraban a través de un agujero a la tierra; pero también miraban los cielos los astrónomos por un objeto horadado. «Agujereado de ambos lados» significa descubrir el sentido de lo humano desde los dioses y de los dioses desde lo humano.

[17] Verdad: «Neltiliztli», de la raíz «nelhuáyotl»: cimiento, fundamento (como el «fundamento de la palabra» guaraní); y también de «tla-nél-huatl»: raíz. «Podemos concluir que la preocupación náhuatl al inquirir si algo *era verdad* o *estaba de pie* [como entre los guaraníes], se dirigía a querer saber si había algo fijo, bien cimentado, que escapara al *sólo un poco aquí,* a la vanidad de las cosas que están *sobre la tierra (tlalticpac),* que parecen un sueño» (León Portilla, *Op. cit.,* p. 61). Es toda la cuestión de la «fundamentación»: «¿Acaso son verdad los hombres? Por tanto ya no es *verdad* nuestro canto. ¿Qué por ventura *está en pie?*» (Ms. *Cantares Mexicanos,* folio 10, v.; León Portilla, *Ibid.,* p. 327).

[18] «Teixtlamachtiani»: el que hace rico o comunica algo a otro. «Ix» (de «ixtli»): cara, rostro; «te»: el otro. El «rostro» o «cara» es el ser del otro. La expresión «teixicuitiani» es aún más poderosa en expresión: hace tomar «rostro» propio a los otros (los personalizaba, individualizaba). Y, por último: «teixtomani», hace desarrollar el rostro del otro. Una persona «sin rostro» significa que es ignorante, que va a la deriva, que no descubre sentido en nada ni en sí mismo. «Tiene rostro» el educado, el que puede descubrir un sentido crítico que trasciende el mero *tlalticpac* («sobre la tierra», lo efímero, lo «fenoménico», la «doxa» platónica): «como en sueños». Toda la sabiduría consiste en sobrepasar el *tlaltípac* (lo terrestre) para

tomar un rostro, los hace desarrollarlo [...]. Pone un espejo delante de los otros[19] [...]. Hace que aparezca su propio rostro [...]. Aplica su luz sobre el mundo[20] [...]. Gracias a él la gente humaniza su querer[21] y recibe una disciplinada enseñanza»[22].

Tan importante como la descripción positiva del sabio es la negativa o del «falso sabio»[23], lo que nos confirma en la opinión de que había un pensar no meramente «mítico», sino estrictamente

pasar a «lo que nos sobrepasa *(topa mictian)*», lo trascendente. Existe aquí una «Ilustración» *(Aufklärung)* explícita. Estamos, al menos, en el nivel de los poemas de Parménides y los oráculos de Heráclito. Es decir, en el «Achsenzeit» jaspersiano, como entre los Presocráticos. León Portilla lo prueba abundante y profundamente, y sus argumentos podría desarrollarlos ampliamente, pero en razón del corto espacio de estas Conferencias no podemos hacerlo.

[19] «Tetezcaviani»: de «tezcatl» y «tezcavia», poner un espejo a los otros. El «espejo» es explícitamente la *reflexión crítica*, lo «especulativo», el poder mirarse a sí mismos, el superar el sin-sentido. El «tlamatini» pone entonces un espejo ante el rostro del otro, para que se descubra, para que lo reconstruya, para que lo desarrolle...

[20] Mundo es un concepto fundamental: «cemanáhuac»: es el anillo completo del agua: de «cem»: enteramente, todo; «a(tl)»: agua; «náhuac»: anillo. Es todo el «mundo», México, desde el Mar del Norte (el Caribe, Atlántico) hasta el Mar del Sur (Pacífico). El Océano («teóatl») es el agua divina, que se junta con el cielo («ilhuicaatl»), también agua divina, porque ambas son idénticas. Véase Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach— und Altertumskunde,* Ascher und Behrend, Berlin, t. IV, 1923, p. 3). «Aplica su luz sobre el mundo» significa entonces: observa y descubre con su luz, su inteligencia el misterio o el aspecto del mundo. «Tla-ix-imantini»: que por su rostro-aspecto conoce a las cosas.

[21] «Itech netlacaneco». De «ne-tlaca-neco»: «-neco» (él es querido), «tlácatl» (ser humano), «ne-» (prefijo impersonal). Es decir, «es querida humanamente la gente» gracias a él («itech»). De otra manera, humaniza, hace civilizada, educada, hace moralmente sostenible el querer, el amor. Se trata de la delicadeza de la subjetividad, del trato paciente, humilde, profundo, solidario.

[22] León Portilla, *La filosofía náhuatl,* pp. 65-74.

[23] Entre otras facetas: «Hechicero que hace volver el rostro del otro *(teixcuepani)*»; es decir, en vez de mostrarle al otro su rostro para que lo pueda realizar, le muestra la nuca, no puede ver su rostro. Podríamos decir que los europeos en el «descubrimiento» de América sólo vieron «un rostro vuelto hacia atrás» (en-cubierto). O «hace perder su rostro a los otros *(teixpoloa)*» (León Portilla, *Op. cit.*, p. 73).

«conceptual» aunque en base a metáforas (metáforas conceptuales[24] y no meramente símbolos míticos).

Un elemeno a tenerse igualmente en cuenta es la existencia de una institución social: el *Calmécac*, escuela de *momachtique* (estudiantes). Allí los jóvenes, que dejaban sus familias desde los seis a nueve años para integrarse a la «comunidad» *(Icniuhyotl)*, tenían una vida absolutamente reglamentada[25], cuyo centro consistía en los «diálogos» o las «conversaciones» entre los sabios *(Huehuetlatolli)*[26]. El fruto de la enseñanza era el conocer «la sabiduría ya sabida» *(momachtique)*, para con ella poder articular una «palabra adecuada» *(in qualli tlatolli)*, con disciplina retórica (como en la Academia o el Liceo), que se articulaba en la obra mayor del *Calmécac:* la «flor y canto» *(in xochitl in cuicatl)*[27], que proferida de viva voz o por escrito en los códices (amates) eran recitados o cantados con o sin música, en ritmo y aun en danza; era el «lugar» por excelencia de comunicación de «lo terrestre»

---

[24] «Todos los cantares de éstos son compuestos por *unas metáforas* tan oscuras que apenas hay quien las entienda, si muy de propósito no se estudian y platican para entender el sentido de ellas. Yo me he puesto de propósito a escuchar con mucha atención lo que cantan y entre las palabras y términos de *la metáfora*, y paréceme disparate y, después, platicando y conferido, son *admirables sentencias*, así en lo divino que agora componen, como en los cantares humanos que componen» (Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Porrúa, México, t. I, 1967, p. 21).

[25] «Limpiaban la casa todos a las cuatro de la mañana [...]. La comida que hacían la guisaban en la casa de Calmécac [...]. Cada media noche todos se levantaban a hacer oración, y al que no se levantaba y despertaba castigábanle punzándole las orejas, el pecho, muslos y piernas» (B. de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, 1829, t. I, p. 327).

[26] En náhuatl un «tratado filosófico» debería traducirse por «diálogo» o «conversación» —como los Diálogos Platónicos—, que, esencialmente, eran «Teutlatolli»: «discursos acerca de la divinidad». Tenían sus reglas del discurso, su método argumentativo, su articulación necesaria.

[27] Era mucho más que una obra poética; era la expresión de la sabiduría, una pieza donde lo humano se comunica con lo divino y viceversa, la culminación de toda la cultura náhuatl. Como la «palabra» sagrada de los guaraníes, pero mucho más elaborada.

(tlaltípac) con lo divino, para lo que también servía el interpretar los sueños[28].

Opinamos que entre los aztecas en el siglo XV había una gran tensión entre lo que pudiéramos llamar el «mito sacrificial» de Tlacaelel (que será reemplazado por el «mito de la Modernidad»), de dominación y militarista, y la «protofilosofía» de los *tlamantinime* (que no será tenida en cuenta por el movimiento emancipador de la Ilustración [*Aufklärung*] en Europa o América Latina)[29]. Esto explica el titubeo de Moctezuma —que era más un *tlamatini* que un militar—. A la admiración del «descubrimiento» por parte de los navegantes y científicos cartógrafos europeos, le será correlativa el desconcierto interpretativo de los *tlamantinime*, que aceptan en un primer momento una «Parusía» de los dioses. A la violencia sacrificial de la «conquista» le será correlativa la aceptación inevitable por parte de los vencidos de la experiencia brutal de la «invasión»; a la «colonización» le será correlativa el «sexto sol» o la época de la servidumbre; a la «conquista espiritual», la «muerte de los dioses»...

7.2. La «Parusía» de los dioses

Buena parte de las creencias de los *tlamantinime* coincidían con las populares y las de las clases dominantes política, guerrera y comercial —como, por ejemplo, la existencia de los «cinco soles»[30]—, pero otras eran producto de una racionalización alta-

---

[28] «Se les enseñaba el *tonalphualli*, el libro de los sueños *(temicámatl)* y el libro de los años *(xiuhámatl)*» *(Códice Florentino*, libro III, p. 65; en León Portilla, *Op. cit.*, p. 228). Como entre los guaraníes —y en el resto de todos los pueblos amerindios— el sueño era el lugar privilegiado de la manifestación verdadera.

[29] Aunque un Clavigero en el siglo XVIII en México recuperó estas tradiciones y las juzgó explícitamente como «filosofía», reaccionando ante la Ilustración española. (Véase Bernabé Navarro, *La Introducción de la Filosofía Moderna en México*, El Colegio de México, México 1948; Jean Sarrailh, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, FCE, México, 1974).

[30] Tanto los mayas (y esto se puede ver en el *Popol Vuh* y la existencia de cuatro tipos de humanidad anterior a la maya, la quinta), como los toltecas (que

mente conceptualizada y abstracta que desarrollaron los *tlamantinime* en el *Calmécac*, y que resumiremos apretadamente sólo para poder comprender el «cómo» interpretaron la llegada de los recién venidos por el Oriente, donde nace cada amanecer el Sol (Huitzilopochtli).

Más allá de todo mito, la razón azteca afirmaba, como el origen absoluto y eterno de todo, no al «Uno»[31], sino al «Dos» *(Ome)*. En el origen, en el cielo trece[32] estaba el «lugar de la Dualidad» *(Omeyocan)* donde residía la «Divina-Dualidad» *(Ometeótl)* o simplemente la «Dualidad» *(Oméyotl)*. No era como para Hegel primero el Ser y la Nada, para por el devenir o movimiento, en segundo lugar: el Ente *(Dasein)*. Para los *tlamatinime* el origen es ya codeterminado (*i-námic*[33] significa «comparte»), a la manera metafórica[34] de una «mujer-varón»[35], pero recibía determinaciones de un altísimo grado de abstracción conceptual:

> «Y también le decían [1] *Moyucayatzin* [2] *ayac oquiyocux,* [3] *ayac oquipic,* que quiere decir que nadie lo creó o formó»[36].

---

eran para los aztecas como los griegos para los romanos), y la misma visión sacrificial de Tlacaelel, aceptaban que estaban en una «quinta edad», y que habían ya transcurrido antes «cuatro edades», cada una de las cuales había tenido un «Sol» distinto.

[31] Como en el caso de Platón (en el *Parménides*) o Plotino (en la *Enéada*), en el pensamiento hindú o taoísta chino. En todos ellos el problema era cómo se determinaba el «Uno» para llegar a la «pluralidad»: es decir, la cuestión de la «materia».

[32] Para los aztecas (recuérdese que para Aristóteles había hasta 60 cielos o esferas) había trece cielos. El primero de la luna, el segundo de las estrellas (para los griegos era la última esfera, la de los «fijos»), el tercero del Sol, etcétera. *Omeoteótl* habitaba en el último cielo, el trece.

[33] «Allá vive el dios fundado y su coprincipio» (León Portilla, *Op. cit.*, p. 151). El «Dios viejo» siempre tiene su autocoprincipio.

[34] Pero adviértase que la «metáfora» no es ya mítica simplemente, sino «conceptualmente» metafórica.

[35] Esto se decía de muchas maneras: *Omecíhuatl* (Señora dual), *Ometecuhtli* (Señor dual), *Tonacacíhuatl* (Señora de nuestra carne), *Tonacatecuhtli* (Señor de nuestra carne); *in teteu inan* (Madre de los dioses), *in teteu ita* (Padre de los dioses).

[36] Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, 1945, t. I, p. 95.

Mendieta no podía imaginar el grado de precisión ontológica, claramente habiéndose superado una razón mítica —estricta razón filosófica entonces— de estos términos: el primero de ellos [1], significa «Señor que se inventa a sí mismo»[37]; la segunda determinación [2] indica «nadie lo hizo a él»; la tercera [3], «nadie le dio su forma». Sólo la «flor y canto» del *tlamantini* llega a proferir alguna expresión aproximadamente comprensible sobre *Ometeótl:* «noche-viento» *(Yohualli-Ehecátl)*[38], «el que está próximo y nos rodea» *(in Tloque in Nahuaque)*[39], «el que nos da la vida» *(Ipalnemohuani).* Ahora podría leerse el texto colocado al comienzo de esta *Conferencia 7,* aunque debemos continuar la explicación para hacerlo comprensible.

¿Cómo explicaban los *tlamatinime* la relación entre la «Divina-dualidad» (principio ontológico absoluto) con la realidad «fenoménica», «temporal», «terrestre» *(tlaltípac),* donde vivimos como «en sueños»? La «Dualidad-divina» auto-poiética se despliega ahora, ejerce una *Diremtion*[40] o *Explicatio* (a la manera del pseudo-

---

[37] Sería el caso de una auto-poiesis absoluta. Pero lo más relevante es que ese «auto-producirse» es por el «pensamiento» (*yucoya* es producir por el pensamiento).

[38] En la «noche» originaria todo es invisible, misterioso; en el «viento» originario todo es impalpable, imperceptible, no objeto de los sentidos: trascendencia absoluta.

[39] Este es quizá el más extraordinario de los atributos de Ometéotl (Dualidad-divina). *Tloc:* cerca; *náhuac:* circunda, rodea como el anillo; la terminación *-e* indica el abstracto (como *-dad* en castellano o *-heit* en alemán): «cercanía-circundante». La «divina dualidad» originaria, *Ometeótl,* es el absoluto en el que vivimos, está cerca, nos rodea, junto al cual el *tlamatini* tiene la experiencia místico-ontológica de los grandes contemplativos de las grandes civilizaciones en su «tiempo eje *(Achseŋzeit)*». Es semejante a la expresión de Agustín: «En él vivimos y somos».

[40] No se podría con Hegel llamarle «Entzweiung» (el tonarse «dos») porque ya originariamente son «Dos»; sería más bien una «Entvierung» (un hacerse cuatro). Hegel escribía: «El absoluto es la noche (!) y la luz (!) anterior a ella, la diferencia entre ambas» *(Differenz des Ficht'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,* ed. Lasson, Hamburg, 1962, p. 65; véase mi *Método para una filosofía de la liberación,* Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 89ss.). Obsérvese que las metáforas son idénticos («noche», «luz»). Esperamos poder profundizar en el futuro todos estos elementos de la reflexión ontológica de la cultura náhuatl, para probar ante escépticas más contundentemente un inicio *formal explícito de la filosofía* en la protohistoria latinoamericana anterior al 1492.

Dionisio Aeropagita o de Scoto Eriúgena); «Este dios-diosa engendraron cuatro hijos...»[41], cada uno de ellos se llamaba *Tezcatlipoca*[42]. Son los principios concretos originarios del universo. Dispuesto en los «cuatro puntos cardinales» —como en la ontología china, las tradiciones polinésicas, y en las culturas americanas, desde los esquimales hasta los incas o araucanos—: el del Oriente, rojo; el del Norte, negro, región de los muertos; el del Occidente, *Quetzalcóatl* blanco, fecundidad y vida; el del Sur, *Huitzilopochtli* de los aztecas, azul. Como entre los presocráticos, entonces reinan los cuatro principios: tierra, aire, agua y fuego. Pero, además, cada uno de ellos dominaba una «época» del mundo. Habían acontecido cinco épocas, «cinco Soles»; la presente edad era la del «Sol en movimiento», la edad de Huitzilopochtli, el dios guerrero de los aztecas:

> «Este Sol, su nombre 4 *movimiento*, este es nuestro Sol, en el que *vivimos* ahora [...]. El quinto Sol [...] se llama Sol de *movimiento* porque se mueve, sigue su camino»[43].

«Movimiento» *(Y-olli)* tiene que ver con «corazón» *(Y-ollo-tl)* y con «vida» *(Yoliliztli)*[44]. *Ometeótl* es por quien «todos viven» *(Ipal-*

---

[41] *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en J. García Icazbalceta, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, México, t. III, 1890, pp. 228ss.

[42] «Espejo ahumado», que no refleja, que no deja ver por ser de noche. Lo contrario es *Tezcatlanextia:* «espejo que hace aparecer las cosas» (determinación del mismo *Ometeótl*, que produce las cosas como su reflejo). El «espejo» cumple la función de «reflexión», del «volverse» sobre sí de la divinidad, o de la subjetividad filosófica del *tlamatini:* «el que está dialogando con su propio corazón» *(mavolnonotzani).*

[43] Cita de León Portilla, *Op. cit.*, pp. 103 y 333.

[44] En realidad «vida» significa «movilidad *(Bewegenheit)*» —como Marcuse probaba en su tesis sobre el sentido del Ser para Hegel—. Vida, para los aztecas, era «movilidad»; el corazón era el órgano que «movía». El Sol se movía en el cielo siguiendo su «camino» *(lohtlatoquiliz)*, y «moviendo» o vitalizando todos los seres vivos (los que se mueven por sí). Estos debían dar su vida en sacrificio para que el Sol viviera. Era un círculo vital-sacrificial (como en las metáforas con respecto al *capital* en la interpretación de Marx).

nemohuani), pero mediante el Sol (uno de los rostros de *Tezcatlipoca*). Además estos cuatro «principios» están en continua «lucha». La vida de los humanos, los *macehuales*[45], entra en dicha lucha para conservar lo que más se pueda la existencia del «quinto Sol» dentro del cual viven; se tornan solidarios y cómplices del Sol reinante. De todas maneras, siempre, la existencia humana está regulada, reglada *necesariamente* por el ritmo del tiempo, «de los años». Los aztecas tuvieron una visión «trágica» de la existencia, ya que ninguna libertad cabía en el acontecer humano y todo estaba predeterminado de antemano, en la «vieja regla de vida» *(Huehuetlamanitiliztli)*.

En efecto, «en la tierra» *(tlaltípac)* todo está regulado por el querer de Ometéotl:

> «Nuestro Señor, el Señor que está cerca y nos rodea *(in Tloque in Nahuaque)*, determina[46] lo que quiere, lo planifica, se divierte. Como él quiere, así querrá. En el centro de la palma de su mano nos tiene colocados, nos está moviendo a su antojo»[47].

En los cielos, arriba, los astros siguen su necesario «camino»[48], así también los humanos. Por ello la obsesión de encontrar el «fundamento»[49] de las cosas, en la que consistía la «verdad»:

---

[45] «Los que fueron merecidos», porque Quetzalcóatl los resucitó al «sangrar su miembro» *(Manuscrito de 1558;* León Portilla, *Op. cit.*, p. 184). *Mazenhualtin* significa así aquellos que el dios mereció por su autosacrificio sangriento. Toda la humanidad nace así con una deuda de sangre con Quetzalcóatl —que es como un Prometeo, pero divino y no encadenado, como un Cristo ensangrentado—.

[46] *Moyocoia* indica que los «planes» de la divinidad producen lo que ella quiere; muy análogo al concepto de «providencia».

[47] *Códice Florentino*, libro VI, fol. 43 v; León Portilla, *Op. cit.*, pp. 199-200 y 349.

[48] *Iohtlatoquiliz* significa «el avance por los caminos del cielo». El «camino» *(ohtli)* es necesario, y en cierta manera cada persona sigue igualmente «su camino»; desde el día de su nacimiento, su «nombre» ha sido elegido astrológicamente según los «signos» del día, y toda su vida está ya «marcada» de antemano.

[49] El *Anáhuac* (la tierra rodeada por el Océano: *Teoatl*), la tierra como el mundo conocido *(Cemanánuac)*, estaba «fundado», puesto sobre el «ombligo de la tierra» *(Tlalxicco)*, que reposaba sobre Omteótl, que «yacía» *(ónoc)* debajo.

«¿Acaso son *verdad*[50] los hombres? ¿Por tanto ya no es *verdad* nuestro canto? ¿Qué *está de pie*[51] por ventura?»[52].

Para el *tlamatini*, al final, sólo la «flor y canto» (el comunicarse con la divinidad en la comunidad de los sabios) es «lo único *verdadero en la tierra (nelli in tlaltícpac)*»[53]. Pero si el sabio puede vivir la experiencia místico-filosófica del fundamentarse en la divinidad, el «mundo de la vida *(Lebenswelt)*», habían otras maneras de lograr la ansiada fundamentación. En primer lugar, por la calendarización divina del ritmo de la vida. Por ello, los aztecas tenían un conocimiento exacto de la medición del tiempo sagrado: tiempos del día, días, semanas (de 13 días), años (el año lunar, el año solar[54], el año de Venus[55]). Cada día tenía una divinidad protectora: la tenían también cada semana, cada mes, cada tipo de año y sus muy complejas combinaciones. Toda una «procesión», una multitud jerarquizada se divinidades se «movía» por el «camino» del cielo cada día, desde el amanecer hasta la noche, y en la noche misma, y había que rendirle culto (cantos, ritos, sacrificios, etcétera), para hacerlos felices y calmar sus posibles maleficios. De allí las fiestas o celebraciones[56]. Una vida enteramente «regulada». Además, y esto es fundamental, el «eterno retorno de lo

[50] *Nelli* (verdad) tiene un sentido particular en náhuatl: es lo «fundado», lo que tiene permanencia, para siempre. La pregunta tiene el siguiente sentido: ¿Acaso poseen los hombres en su ser algo firme, bien enraizado? Sería, para Hegel, la pregunta por la «esencia» (fundamento) en su sentido dialéctico-ontológico (y no en su sentido óntico o metafísico tradicional).

[51] Como entre los guaraníes, «estar de pie» es estar «fundado» en *Ometeótl*, el Absoluto.

[52] *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 10 v; León Portilla, *Op. cit.*, p. 61.

[53] *Ibid.*, fol. 9 v; p. 142.

[54] Había un ciclo, de 4 veces 13, 52 años, que era considerado por ellos como un siglo, tiempo en el que se superponía a todos los templos existentes un nuevo piso, con el encendido del «fuego nuevo».

[55] De 65 años solares, coincidían cada 104 años solares, que era llamado «una vejez» *(huehueliztli)*.

[56] B. de Sahagún le dedica todo su libro II al tema: «Que trata del calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades» *(Historia General de las cosas de la Nueva España*, ed. cit., pp. 73ss.).

Mismo» se complementaba con la astrología[57], y con la «interpretación» (era una hermenéutica) de «signos» que daban sentido a los acontecimientos «aparentemente» no «fundados» en «verdad»[58]. La «astrología» era una «regla» divina *a priori* que se aplicaba a todo acontecimiento en el tiempo *(in tlaticpac);* la hermenéutica de los «agüeros» era en cambio un partir *a posteriori* de un «signo» concreto, empírico, «aparentemente» *nuevo,* para aplicarle una regla *a priori* y poder así descubrir un sentido «contingente». Los «agüeros» pronosticaban hechos futuros (pasados), pero siempre «necesarios» («que no pueden ser de otra manera», diría Aristóteles). De esta manera, la conciencia trágica azteca, desde el pueblo oprimido a las clases gobernantes o guerreras y los mismos *tlamatinime,* tenía «asegurada» la «fundamentación» de su existencia en la «verdad» de *Ometeótl.*

Ahora podemos intentar una cierta comprensión de lo que debió acontecerle a Moctezuma al conocer las «nuevas» de la aparición de los recién llegados a las costas del *Cemanáhuac* («toda la tierra») desde el infinito *Teoatl* (Atlántico):

> «Y cuando fueron vistos los que vinieron por el mar *(teoatl),* en barcas van viniendo [...]. Y cuando estuvieron cerca de los hombres de Castilla[59], al momento frente a ellos hicieron ceremonia de tocar

[57] «De la astrología judiciaria y del arte de adivinar» (*Ibid.,* libro IV, pp. 221 ss.). La «astrología» determinaba el contenido de cada día del año, y de los períodos de años, para nacimientos o para consultas de hechos situados en el tiempo, y por lo tanto válidos para siempre.

[58] «Que trata de los agüeros y pronósticos, que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandijas para adivinar las cosas futuras» (*Ibid.,* V; pp. 267 ss.). En cierta manera Sahagún es inexacto, ya que dichos agüeros y pronósticos eran para descubrir hechos presentes «como pasados», no como «cosas futuras». Es decir, en el ciclo del eterno retorno de lo Mismo, todo acontecimiento «futuro» era, para ellos, un hecho «pasado» (en el círculo el punto futuro es, al mismo tiempo, un hecho pasado de un presente futuro, pero «presente-futuro» que será *idéntico* al «presente-presente» y a todos los «presentes-pasados»). No hay sentido «histórico» de los acontecimientos, y ésta es la diferencia entre la conciencia trágica (prometeica) de Moctezuma y la conciencia dramática (cristiano-moderna, recuérdese *La simbólica del mal* de Paul Ricoeur, o mi *El humanismo semita,* ya citado) de Hernán Cortés.

[59] El *Códice Florentino* (lib. VI, cap. 2) pone nombres a los aztecas que subieron

la tierra y los labios [...]. Tuvieron la opinión de que era Nuestro Señor Quetzalcóatl que había venido»[60].

Moctezuma opina —por una conclusión acertada de razón estratégica como veremos, si la hermenéutica de los textos nos permiten sacar estas conclusiones— que Cortés es Quetzalcóatl[61] aun en el momento de recibirlo en la ciudad de México. Las actitudes del emperador han sido consideradas titubeantes, contradictorias y escasamente comprensibles (las razones dadas por T. Todorov[62], N. Wachtel[63], M. León Portilla[64], Octavio Paz[65], J.

---

a los barcos: Píntol huasteco, Yoatzin de Nuctlancuauhtla, el de Teuciniyocan, Cuitlapíltoc y Téntitl que eran guías. Una historia vista «del otro lado»: con nombres y personas «reales».

[60] Informantes indígenas de Sahagún, *Códice Florentino*, lib. IV, cap. 2 (cit. M. León Portilla, *El reverso de la conquista*, Joaquín Mortiz, México, 1978, pp. 32-33).

[61] Todo nuestro análisis que sigue a continuación se apoya sobre la «plausibilidad» de la tradición de que Moctezuma opinó que Cortés era Quetzalcóatl. James Lockhart (véase de este autor: *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican History and Philology*, Stanford University Press, Stanford, 1991; otras obras del mismo autor en *Ibid.*, pp. 301-302) y Susan Gillespie (*The Aztec Kings. The Construction of Rullership in Mexica History*, University of Arizona Press, Tucson, 1989) opinan que la creencia de que Cortés fuera Quetzalcóatl es incorporada por los cronistas decenios después de los hechos. En los textos náhuatl nada aparece sobre el asunto, y son posteriores al 1540. De todas maneras con esto no se prueba que la identificación Cortés-Quetzalcóatl sea falsa, sino simplemente queda en el estatuto de plausible y tardíamente narrada.

[62] *La conquista de América*, ya citada, en «Moctezuma y los signos» (pp. 70ss.), se acerca a nuestra interpretación, pero lo atribuye a que tenían los aztecas un tipo de «comunicación» diferente. No saca total provecho a su hipótesis de que todo estaba reglado desde siempre. Tzvetan Todorov/Georges Baudot han publicado una colección de *Récits aztèques de la Conquête*, Seuil, París, 1983 (con excelente edición italiana, *Racconti aztechi della Conquista*, Einaudi, Torino, 1988) que incluyen el *Códice Florentino, Anales históricos de Tlatelolco, Codice Aubin* en náhuatl; y en español, *Códice Ramírez, Historia de Talxcala*, de Diego Muñoz Camargo, y la *Historia* de Diego Durán.

[63] *La vision des vaincus*, edición citada: en p. 45 no sabe por qué Moctezuma debe recibir a «les Blancs comme des dieux».

[64] *El reverso de la conquista*, edición ya citada: en p. 20 indica alguna de las «posibilidades» que Moctezuma considera, pero no logra explicar la «racionalidad» de sus decisiones.

[65] *El laberinto de la soledad*, FCE, México 1976, p. 85: «La llegada de los

Lafaye[66] y otros no explican suficientemente la «racionalidad» del comportamiento de Moctezuma). En efecto, se recibe a Cortés con estas palabras:

> «Señor nuestro: te has fatigado, te has dado cansancio: ya a esta tierra tú has llegado. Has arribado a *tu ciudad:* México. Aquí has venido a sentarte en *tu solio,* en *tu trono.* Oh, por tiempo breve te lo reservaron, te lo conservaron, los que ya se fueron, *tus sustitutos.* Los señores reyes, Itzcaotzin, Motecuhzomatzin el viejo, Axayácac, Tízoc, Ahuítzotl. Oh, qué breve tiempo tan sólo guardaron *para ti,* dominaron la ciudad de México [...]. No, no es que yo sueño, no me levanto del sueño adormilado: no lo veo en sueños, no estoy soñando. ¡Es que ya te he visto, es que ya te he puesto mis ojos *en tu rostro*! Ha cinco, ha diez días yo estaba angustiado: tenía fija la mirada en la Región de los Muertos *(topa mictlan).* Y tú has venido entre nubes, entre nieblas. Como que esto era lo que nos habían dejado dicho los reyes, los que rigieron, los que gobernaron *tu ciudad:* que habrías de instalarte en *tu asiento,* en *tu sitial* [...]. Ven y descansa; toma posesión de *tus casas reales;* da refrigerio a tu cuerpo»[67].

¡Moctezuma ofrece al recién llegado su trono, el gobierno, el dominio sobre los aztecas! ¿No es acaso eso justamente lo que deseaba Cortés? Pues no, Cortés no entiende el ofrecimiento y además no intenta ocupar dicho trono. Esto producirá un nuevo desconcierto en Moctezuma —pero no es el primero ni el último, y por ello seguirá reaccionando ante cada «novedad»—. ¿Son los

---

españoles fue interpretada por Moctezuma —al menos al principio— no tanto como un peligro *exterior,* sino como el acosamiento interno de una era cósmica». En efecto, el «fin del mundo» era una tercera posibilidad, pero no fue lo que enfrentó Moctezuma, «al menos al principio». En *Posdata* (Siglo XXI, México, 1970) trata más el asunto (pp. 126-143), pero no distinguirá las «posibilidades» que analizaremos a continuación.

[66] En *Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional en México* (FCE, México, 1977, pp. 219-224) no clarifica para nada la situación.

[67] León Portilla, *Op. cit.*, pp. 38-39. Estos «tu» o «tus» pueden ser interpretados como fórmula retórica de educación náhuatl. Como cuando alguien invita a otro a sus casas y le dice: «-Esta es su casa», tan frecuente en México.

comportamientos de Moctezuma «racionales»? Eran racionales y lo más convenientes, *si se toma en consideración el «mundo» de Moctezuma y no se proyecta sobre él la perspectiva eurocéntrica.*

Analicemos las diversas «posibilidades»[68] que se abren desde los textos considerados; es decir, lo que le era «posible» desde su «mundo» fácticamente emplazado, el de un emperador azteca, buen guerrero pero mejor *tlamatini,* de austera educación moral en la mejor tradición de los sabios toltecas. Para aquel emperador culto y refinado que era Moctezuma, se le presentaron ante sí, después de informarse con todos los recursos que su civilización le daba[69], las siguientes «posibilidades»: 1. Que los recién llegados fueran un grupo de seres humanos, que era lo menos probable[70] —desde la perspectiva hermenéutica náhuatl— y que debería confirmarse con otros hechos no acontecidos hasta ese momento[71],

---

[68] En el sentido de Heidegger («Möglichkeit»; véase nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana,* Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. I, pp. 65ss.: «Las posibilidades ónticas»), o de N. Luhmann, *Systemlehre,* Suhrkamp, Frankfurt, 1987, en cuanto referido al sistema autorreferente y autopoiético.

[69] Estos recursos, según los textos considerados (y dentro de su plausibilidad, con respecto a las hipótesis críticas de James Lockhart) eran los siguientes: 1. Escuchar el juicio de los guerreros de la tradición de Tlacaélel (que entrarán a actuar sólo en la segunda «figura»). 2. Pedir juicio a los *tlamatinime,* los filósofos. 3. Escuchar el juicio de los astrólogos, que le indicaban que Quetzalcóatl vendría por el Occidente un *ce-acatl* (fecha que coincidía con la llegada de los españoles). 4. Tomar el parecer de los que descifraban «agüeros» o presagios (que en número de ocho, incluyendo acontecimientos referentes al fuego, tierra, aire y agua, los cuatro elementos fundamentales tanto para los aztecas como para los presocráticos, indicaban funestos «futuros» necesarios). Véanse los ocho «Presagios funestos» en León Portilla, *El reverso de la conquista,* pp. 29ss.

[70] Lo «anormal» (como un defecto de nacimiento en un niño) o era eliminado (como en el caso de los espartanos) o divinizado (como los defectuosos enfermos colocados como dioses en Monte Albán, en la cultura zapoteca en México). Que «aparecieran» humanos en el Gran Océano era lo «menos probable».

[71] Por otra parte, era lo menos peligroso, porque su reducido número no podía ser un peligro militar, aun con sus técnicas de guerra. Es necesario además borrar por el momento la posibilidad, en el análisis de racionalidad estratégica de Moctezuma, de una «invasión». Esta no tenía todavía *ningún sentido;* es decir, no era una «posibilidad» real, dados los datos empíricos recabados en su «mundo» concreto.

y, por ello, «razonablemente» se descartaba esta «posibilidad» *por el momento* —terminará por ser el comienzo de una «invasión», pero con nuevos datos que *a priori* Moctezuma no tenía ante sí en ese momento—. 2. Quedaba racionalmente sólo una posibilidad: que fueran dioses. Si es así: ¿cuáles? Todo indicaba —tanto en el parecer de los astrólogos como en el de los *tlamatinime*— que debía ser Quetzalcóatl. Una posibilidad interna a la segunda consistía en que Quetzalcóatl volvía, después de haber sido expulsado de Tula por los toltecas u otros pueblos[72]. 3. La tercera «posibilidad», como otra alternativa de la segunda, que aunque retornaba Quetzalcóatl, el príncipe se confundía ahora con el principio divino, como uno de los rostros de *Ometeótl*,

---

[72] Hemos dicho que los toltecas eran, respecto a los aztecas, un poco como los griegos respecto a los romanos. El pueblo antiguo culto, ejemplo en todo. La tradición azteca era, en realidad, la *toltecayotl* (toltequidad, como la *romanitas* para los romanos, o la *christianitas* para los cristianos, o el *Deutschtum* para los alemanes). Quetzalcóatl, como una figura histórica, era el sacerdote y sabio *Ce Acatl Topilzin* (siglo XI a.C.?), «aquel que nació en un día 1-Caña, Nuestro Príncipe». (Véase Walter Lehmann, «Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexikoc», en *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas*, Stuttgart, 1938). Siendo joven solitario cerca de Tulancingo fue buscado como rey de Tula. Fuerte pensador y formulador de la ontología de *Ometeótl*, se opuso por anticipado a la visión de Tlacaelel: «Se dice que cuando vivió allí Quetzalcóatl, muchas veces los hechiceros quisieron engañarlo, para que hiciera sacrificios humanos, para que sacrificara hombres. Pero él nunca quiso, porque amaba mucho a su pueblo, que eran los toltecas» (*Anales de Cuauhtitlán*, Códice Chimalpopoca, fol. 5; León Portilla, *La filosofía náhuatl*, pp. 307-308). Lo cierto es que lo expulsaron injustamente, pero prometió regresar. Tenían los aztecas, y particularmente Moctezuma, muchos motivos de temer: primero, porque los aztecas habían dominado sangrientamente al resto de los pueblos toltecas; segundo, porque el mito sacrificial de Huitzilopochtli era contrario al pensar de Quetzalcóatl; tercero, porque siendo un rey depuesto, podía intentar ocupar el lugar de Moctezuma (y veremos que ésta será la conclusión «racional» del emperador, como se puede considerar «explícitamente» en el texto de la recepción de Cortés en México). Es interesante que Cortés aconsejaba a [Moctezuma] «que no se sacrificasen hombres. Y otro día llamó [Moctezuma] a su principal sacerdote y le mandó que por algunos días disimulase con los castellanos en no sacrificar hombre» (J. de Torquemada, *Monarquía Indiana*, IV, cap. 40; ed. cit., t. II, p. 173). Este era un signo indicativo de la relación entre Cortés y Quetzalcóatl, el sabio de Tula.

y esto era lo verdaderamente nefasto[73] (esto sería el «fin del Quinto Sol»[74]).

Ante estas «posibilidades» Moctezuma dudaba, pero iba tomando resoluciones racionales. En primer lugar, sería bueno homenajearlos con regalos y proponerles que volvieran a su lugar de origen (sea el que fuere). Por ello Moctezuma no quería enfrentarse a los recién llegados «rostro-a-rostro», porque en ese caso era su fin. Esto es lo que no se ha interpretado a veces correctamente.

> «Ahora bien, Moctezuma cavilaba en aquellas cosas, estaba preocupado; lleno de terror, de miedo: cavilaba qué iba a acontecer con la ciudad»[75].

No era para menos. Para los enemigos del imperio, los oprimidos (como los de Zempoala o Tlaxcala, y lo mismo le acontecerá a Atahualpa entre los incas), Cortés era un aliado (fuera un hombre, fuera un dios) para emanciparlos del dominio azteca[76]. Los guerreros fieles a Huitzilopochtli «lucharían» como colaboradores de su dios, pero debían actuar sólo en el caso de que los de Cortés verdaderamente fueran seres humanos (posibilidad 1.), o que Quetzalcóatl intentara poner fin al «Quinto Sol» (posibilidad 3.). El pueblo de México-Tenochtitlan nada perdía con que Quetzalcóatl retomara el poder en «su» imperio (posibilidad 2.). Todos entonces juzgaban las posibilidades de distinta manera. Pero sólo Mocte-

---

73 En efecto, acerca del «quinto Sol» se lee: «Igualmente fue este Sol de nuestro príncipe, en Tula, o sea, de Quetzalcóatl» *(Documento de 1558;* León Portilla, *La filosofía náhuatl,* p. 103). En este caso, los pronósticos de «movimiento de tierra, habrá hambre y con esto perecemos» *(Ibid.)* indicarían el fin del «Quinto Sol». Esta fue la interpretación más generalizada.

74 Octavio Paz piensa que esta posibilidad fue la primera que enfrentó Moctezuma *(Op. cit.,* p. 85), pero no es así.

75 *Informantes de Sahagún,* ibid., p. 35.

76 Es verdad que nunca se jugaban del todo por Cortés, porque si éste era derrotado por los aztecas, tendrían de donde apoyarse para volver a reconocer su dominio.

zuma enfrentaba una decisión límite[77]. Para él había muy poco espacio de maniobra: si Quetzalcóatl quería retomar el poder del imperio, él debía renunciar (posibilidad 2.); en todos los otros casos Moctezuma podía jugar su suerte con los guerreros (pero sólo después de saber que esa posibilidad 2. no era la real). Es por ello que «racionalmente», con clara razón estratégica, Moctezuma, el gran *tlamatini,* toma la resolución de renunciar al imperio[78] y dejar en su lugar a Quetzalcóatl-Cortés: «—¡Toma posesión de tus casas reales!» (leemos en el texto citado).

Por supuesto, una vez más, los recién llegados lo desconciertan. Cuando los aztecas les ofrecieron comidas con sangre, estos dioses extraños las desdeñaron. Más extraños eran aún cuando se alegraban del oro, que irracionalmente transformaban preciosas joyas en lingotes destruyendo el inmenso trabajo de refinados orfebres —que serían la admiración de Durero en Holanda—; que absurdamente matan a los enemigos en las batallas en vez de tomarlos prisioneros para inmolarlos a los dioses. ¡Una vez más, Cortés no toma el poder en México! Pero, al menos, Moctezuma saca una primera conclusión: no es el príncipe Quetzalcóatl que

---

[77] En realidad tenía una única posibilidad positiva: que los recién venidos fueran seres humanos, y, en este caso, en un segundo momento, podría destruirlos con sus guerreros fieles a Huitzilopochtli, ya que eran los de Cortés unas pocas decenas de soldados. Esta posibilidad, por ser la más débil, debía ser dejada para el final, después de «probar» racionalmente el no cumplimiento de las otras que tenían mayor peso.

[78] Moctezuma muestra el *ethos* del discípulo del Calmécac, temple de héroes y de sabios. De allí lo que le expresa a Cortés (¡que no tenía ninguna posibilidad de «interpretar» la grandeza inmensa ética del hombre que tenía delante!; el mismo Cortés, siendo sólo un buen soldado y apto político, de ninguna manera tenía la estatura de Moctezuma): «—Ha cinco, ha diez días yo estaba angustiado: tenía fija la mirada en la Región del Misterio [...]. Pues ahora, se ha realizado: ya tú llegaste». (Texto citado supra). El *tlamatini* estuvo en contemplación en lo que está más allá que lo meramente «terreno» *(in tlalticpac),* en lo «trascendente» *(Topan mictlan).* Y allí se resolvió, pensando, como Quetzalcóatl, que «quería mucho a su pueblo», y él mismo «cavilaba qué iba a acontecer con la ciudad». Moctezuma, al renunciar, evitaba —al menos en lo que estaba en su poder— mayor sufrimiento a su pueblo. El se hacía a un lado, renunciaba como Quetzalcóatl lo había hecho en Tula. ¡Este argumento Quetzalcóatl-Cortés debía entenderlo! Moctezuma era el nuevo Quetzalcóatl de su México y se inmolaba por él.

quiere recuperar el poder temporal *(in tlaltícpac)*. Quedan las otras posibilidades, pero es necesario estudiar la situación con cuidado, porque Cortés podría actuar en nombre del dios y significar el fin del Quinto Sol —que era el peligro supremo, y por ello Moctezuma soportaba humillaciones sabiendo que, si eran humanos, en último caso su vida corría peligro, pero sólo sería su fin como monarca, y nada sufriría su ciudad de México[79].

7.2. La «invasión» del Imperio

Un nuevo hecho, *a posteriori* y por ello nunca Moctezuma pudo considerarlo antes (y a causa de esto no podía antes ser una «posibilidad» histórica o real)[80], comenzó a inclinar la situación hacia un desarrollo posterior de la «posibilidad 1.» —aunque la «posibilidad 3.» quedaba flotando en el aire como un peligro supremo—:

> «No fue bien llegado con el armada [de Pánfilo Narváez contra Cortés procedente de Cuba], cuando Motecuhzuma fue dello avisado a tiempo». Y el emperador llamando a Cortés le dijo: «Señor capitán, sabed que son venidos navíos de vuestra tierra, en que podréis [part]ir, por tanto aderezaos con brevedad que así conviene»[81].

Ahora Moctezuma, sabiendo que son seres humanos[82], tiene

---

[79] Todo esto podría ser desarrollado de otra manera si las propuestas críticas de James Lockhart llegaran a probar que nunca los náhuatl pensaron que Cortés fuera Quetzalcóatl —pero le será muy difícil probarlo—. Lo que puede probarse es lo extrañamente tardío de la descripción de los hechos en las narraciones (de los cronistas), y la ignorancia del hecho en los textos náhuatl más cercanos a la conquista del 1520.

[80] Aquí, usando la hipótesis tan fecunda de E. O'Gorman de que Colón «no pudo descubrir América», ahora podemos decir que Moctezuma «no pudo descubrir una invasión» antes de la llegada de Pánfilo Narváez.

[81] J. de Torquemada, *Ibid.*, cap. 59; p. 184.

[82] Han visto morir caballos y soldados españoles, han convivido largas semanas juntos en México, no han visto otras «señales» extraordinarias, etcétera.

conciencia por primera vez que hay otros iguales a Cortés, con numerosos y nuevos soldados detrás de ellos. Si se vuelven a donde vinieron todo terminaría bien (y quedarían a salvo el imperio, las tradiciones y los dioses, el Quinto Sol y el mismo Moctezuma). Pero dos hechos *nuevos* (y van tres), le hacen comprender un desarrollo inesperado de la «posibilidad 1.» (y por ello se trata de una nueva «posibilidad 4.», nunca antes considerada): el primero, que Cortés no sólo no volvió hacia su lugar de origen, sino que, venciendo a Narváez, reforzó su ejército (con el que retornaba triunfante a México); el segundo, no menos importante, la matanza que realizó Pedro de Alvarado contra la élite azteca. Estos dos hechos «probaban» el error de Moctezuma[83], e inclinaban la balanza en favor de los guerreros inspirados por el mito sacrificial de Tlacaélel, que considerando a los españoles meramente como seres humanos, habían pensado desde el comienzo que era necesario luchar contra ellos. Moctezuma estaba terminado. Cortés, que nada había entendido del «mundo argumentativo» del Otro[84], del mundo sumamente desarrollado de Moctezuma, intenta usarlo como antes, y pierde un tiempo vital para su propia causa[85]. Ahora es tarde, todos los aztecas han descubierto, claramente y *por primera vez,* que Cortés y los suyos sólo son un grupo de humanos guerreros; son la avanzada de una «invasión»: la «invasión del *Cemanáhuac*», de todo el «mundo conocido» por los aztecas.

---

[83] Error, claro, *a posteriori,* y no *a priori.*

[84] El hombre «moderno» nunca comprende las «razones *del Otro*» (véase mi ponencia en el diálogo con Karl-Otto Apel en México titulada: «La razón del Otro. La *Interpretación* como acto-de-habla»).

[85] Cortés debió haber salido de la ciudad de México de inmediato de su regreso de la costa con los refuerzos que logró ganarse de las derrotadas fuerzas de P. Narváez. En cambio, como no había comprendido las «razones» de Moctezuma, creyó que podía seguir «usándolo» (mientras que en realidad Moctezuma se había dejado aparentemente «usar», ya que debía ir «probando» hasta el final cada una de las «posibilidades», que no eran «posibilidades» para Cortés). Lo mismo le aconteció a Alvarado, que creyó que podía fortalecerse mostrando mucha agresividad, no comprendiendo que lo que los había protegido en México no era su valentía, sino la «visión del mundo» *(Weltanschauung)* de los *tlamatinime*, desaparecida la cual debía comenzar la lógica de la guerra y con su acción inclinaba la balanza en su contra.

La sabiduría de los *tlamatinime* había sido negada, destruida; toda su «visión del mundo *(Weltanschauung)*», ahora se había *probado,* era inadecuada y no daba cuenta de la realidad. Moctezuma, como *tlamatini* que era, había muerto. Su muerte física era cuestión de horas. Así terminaba la «Parusía de los dioses». Pánfilo Narváez y no Cortés (como había sido Amerigo Vespucci y no Colón el que descubre América) probaba que los acontecimientos eran parte de una «invasión» *y no antes.*

Tlacaélel, el Rómulo y Remo[86] de los aztecas, que venciera a los tepanecas de Azcapotzalco, la Albalonga de México —Tenochtitlan, en el año 1— Pedernal (1428), había nacido en el año 10-Conejo (1398), y fue llamado «el Conquistador del Mundo» *(in cemanahuac Tepehuan)*[87], a él se deben las «reformas» que dieron al imperio su gran visión cosmopolita, la interpretación desde un paradigma sacrificial del poder dominador de México:

> «Este es el oficio de Huitzilopochtli, nuestro dios, a esto fue venido a reunir y trae así a su servicio a todas las naciones, con la fortaleza de su pecho y de su cabeza»[88].

Ometeótl se manifiesta por los Tezcatlipocas, el del «Quinto Sol», el de Quetzalcóatl, fue reinterpretado por los aztecas en una paradigma sacrificial:

> «Y aquí está su señal, cómo cayó en el fuego el Sol, en el fogón divino, allá en Teotihuacán»[89].

En efecto, el pequeño dios colibrí, Nanahuatzin, ofreció su vida en sacrificio, se inmoló por todos, y quemado en el fogón

---

[86] Teóricamente era un poco Hegel, el de la *Filosofía del Derecho,* más un teórico de la guerra como Clausewitz y un político como Bismarck del imperio alemán. Nunca quiso ser el rey del imperio azteca, aunque cuatro reyes fueron sus protegidos.

[87] Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicáyotl,* UNAM, México 1949, p. 121. Sobre Tlacaélel véase Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl,* pp. 249ss.; y del mismo autor, *Los antiguos mexicanos,* FCE, México 1990, pp. 46ss.; pp. 92ss.

[88] D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España,* México, t. I, 1867, p. 95.

[89] *Documento de 1558,* ya citado (León Portilla, *La filosofía náhuatl,* pp. 103-109).

divino apareció, después de larga noche, como el Sol naciente, que los aztecas interpretaron como su dios tribal: Huitzilopochtli. Ese dios secundario guerrero, será, por la «Reforma de Tlacaélel», el dios principal de todo el Anáhuac. Tlacaélel quemará todos los códices sagrados de los pueblos dominados, y los escribirá de nuevo. Una verdadera dominación de las teogonías. El imperio quedaba ahora «fundado» como el servidor de la existencia y la vida del Sol. Por ello el «movimiento» (del Sol y de toda la realidad), la «vida» y el «corazón» tienen relación con la «sangre» *(chalchihuitl):* la vida del Sol-Huitzilopochtli depende de los sacrificios humanos. Las víctimas son conseguidas en las «guerras floridas» y ello justifica la existencia del imperio:

> «Allí donde se tiñen los dardos, donde se tiñen los escudos, están las blancas flores perfumadas, las flores del corazón: abren sus corolas las flores del que da la vida, cuyo perfume aspiran en el mundo los príncipes: es Tenochtitlan»[90].

Tlacaélel logra así, por el mito de la necesidad de los sacrificios humanos del templo mayor de Huitzilopochtli, hacer del imperio un colaborador de la subsistencia del universo y de prolongar la vida del «Quinto Sol». Era, con la llegada de Cortés ahora descubierto como no-Quetzalcóatl, el momento en que los guerreros intentarán prolongar el «Quinto Sol» venciendo a los intrusos:

> «En consecuencia luego salieron de noche. En la fiesta de Techíhuitl salieron; fue cuando murieron en el Canal de los Toltecas. Allí furiosamente los atacamos»[91].

---

[90] *Ms. Cantares Mexicanos,* fol. 20v (León Portilla, *La filosofía náhuatl,* p. 257). Sólo Karl Marx, en sus «metáforas teológicas» (véase mi obra *Las metáforas teológicas de Marx,* a editarse próximamente), inspiradas en el pensamiento semita-bíblico judeo-cristiano, mostrará cómo el «capital», el nuevo Moloch, vive de la vida de los oprimidos y chupa su sangre: la circulación del valor es *Blutzirkulation* (circulación de sangre).

[91] *Ms. Anónimo de Tlatelolco* (1528) (véase León Portilla, *El reverso de la conquista,* p. 43).

De poco les valió a los guerreros aztecas expulsar de la ciudad a Cortés en la «Noche Triste» (triste para los españoles, es evidente)[92]. Para males de México se desata la peste, que es interpretada como un augurio nefasto contra el imperio. Desde Tlaxcala los invasores reorganizaron sus fuerzas, como los Reyes Católicos Cortés comenzó a «debilitar» a México, así como aquéllos habíanlo hecho con Granada. El asedio de Tenochtitlan se extiende durante meses. Al final expulsan a los aztecas de la ciudad, los acorralan en Tlatelolco. Son vencidos:

> «En los caminos yacen dardos rotos; los cabellos están esparcidos. Destechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros. Gusanos pululan por calles y plazas y están las paredes manchadas de sesos. Rojas están las aguas, cual si las hubieran teñido, y si las bebíamos, eran agua de salitre»[93]. «El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco. Por agua se fueron ya los mexicanos; semejan mujeres; la huida es general. ¿Adónde vamos? ¡oh amigos! Luego ¿fue *verdad*[94]? Ya abandonan la ciudad de México: el humo se está levando, la niebla se está extendiendo [...]. Esto es lo que ha hecho el Dador-de-la-Vida en Tlatelolco»[95].

La «invasión» ha terminado. Los guerreros han sido derrotados. Lo mismo acontecerá con los mayas, con los incas de Atahualpa... hasta los confines de Tierra del Fuego por el sur, o hasta Alaska por el norte, en el correr de los años. La Modernidad se ha hecho presente... ha emancipado a los oprimidos de los aztecas de ser

---

92 Los españoles atribuirán a la Virgen de los Remedios el haberlos salvado. Por ello, en 1810, Hidalgo enarbolará, como veremos, la Virgen de Guadalupe como bandera de los americanos, y los españoles («gachupines») la de los Remedios: ¡Lucha de vírgenes, lucha de dioses, lucha de clases! Véase mi artículo «Christliche Kunst des Unterdrückten in Lateinamerika. Eine Hypothese zur Kennzeichung einer Aesthetik», en *Concilium* 152 (1980), pp. 106-114.

93 *Ms. Anónimo de Tlatelolco,* cit., p. 53.

94 Esta pregunta es esencial: ¿fue *verdad* que los dioses nos abandonaron, que el imperio sería destruido? Extraña y profunda pregunta que muestra lo trágico del momento. El «Quinto Sol» ha terminado.

95 *Cantares Mexicanos* (León Portilla, *op. cit.,* p. 62).

No se piense que la resistencia a la invasión fue poca; por el contrario fue heroica e ininterrumpida.

víctima de sus dioses sanguinarios... y como un «Sexto Sol» que amanece en el horizonte de la Humanidad, un nuevo dios (el capital) inaugura un nuevo «mito sacrificial», el «mito» de Tlacaélel deja lugar al «mito» no menos sacrificial de la «mano de Dios» providente que regula armónicamente el mercado de Adam Smith, y de competencia perfecta (que hay que garantizar destruyendo el «monopolio» del trabajo de los sindicatos obreros) de F. Hayek.



CONFERENCIA 8

DE LA «RESISTENCIA» AL «FIN DEL MUNDO» Y EL «SEXTO SOL»

> «Y decían: Ya hemos venido al tlatzompan, que es el fin del mundo, y estos que han venido son los que han de permanecer; no hay que esperar otra cosa, pues se cumple lo que nos dejaron dicho nuestros pasados» (Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*[1]).

La «Parusía» de los dioses (primera figura) había terminado, y con ella Moctezuma; la «invasión» (segunda figura) venía de Europa y activamente se extiende por todo el continente. La «resistencia» (tercera figura), que es la acción que parte desde la tierra americana, es más encarnizada y prolongada de lo que muchos han hecho creer. Pero al final, en la mayoría de los casos, se produce la inevitable derrota debido a la disparidad del desarrollo interpretativo de los hechos y de la tecnología militar; es la desaparición del antiguo orden de cosas (en el caso de los aztecas el control sobre el imperio); todo se ha consumado. La conclusión evidente, desde la lógica del pensamiento amerindio, debía aceptarse: es el «fin del mundo» (quinta figura). Pero si una era o etapa del mundo termina, desde la cosmovisión náhuatl, se iniciaba un nuevo momento cósmico-histórico del «mundo» que no interrumpe su devenir eterno; comenzaba lo que pudiéramos llamar el «Sexto Sol» (sexta

[1] Libro III, cap. 49; Ed. Chávez Hyhoe, México, t. 2, 1945, p. 161.

figura), y en él hemos vivido ya en la Periferia los últimos quinientos años (1492-1992).

8.1. La «resistencia»

No podemos extender la descripción de la cuestión en detalle, sino que sugeriremos el tema —que tiene, por otra parte, suma importancia en la constitución del *sujeto histórico* que deseamos delimitar claramente: el «bloque social» de los oprimidos—. Nos dice una historiadora que ha estudiado la cuestión:

> «La historia tradicional presenta la conquista como una hazaña prodigiosa realizada por un puñado de valientes que dominaba casi con sólo su presencia, en nombre de Dios y de Castilla, a millares de seres primitivos y salvajes. Una simple lectura de las Crónicas demuestra lo contrario: la oposición fue encarnizada y sistemática a partir del momento en que, pasada la sorpresa y confusión del encuentro, la creencia en la llegada de los supuestos dioses anunciados por la tradición es sustituida por la conciencia de la excesivamente terrenal naturaleza de los invasores. La resistencia es decidida y valiente, suicida a menudo, de aquellos hombres y mujeres [...] que luchan contra las armas de fuego, los caballos, los perros amaestrados *cebados en indios, cosa de grande crueldad, que los despedazaban bravamente*[2] [...]. Por ser tan pocos los héroes de la resistencia que se recuerdan, nos proponemos en este mínimo trabajo rescatar del olvido a todos aquellos que supieron defender su tierra y su libertad»[3].

---

[2] Alonso de Góngora Marmolejo, *Historia de Chile*, Ed. Universitaria, Santiago, 1970, p. 71.

[3] Josefina Oliva de Coll, *La resistencia indígena ante la conquista*, Siglo XXI, México, 1991, pp. 9-10. Véanse, entre otros, M. T. Huerta-P. Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México, 1976; J. de Vos, *Tierra y libertad. Panorama de cuatro rebeliones indígenas en Chiapas*, Chiapas, s/f; Segundo Moreno Yáñez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Quito, 1978; B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, Buenos Aires, 1967; etcétera. En nuestra tesis doctoral en historia presentada en la Sorbona, *El episcopado hispanoamericano y la defensa del indio (1504-1620)*, CIDOC, Cuernavaca, 1969-1971, t. I-IX, en más de 2.000 páginas, recorremos todas las regiones del continente latinoamericano para des-

Se podría seguir paso a paso la «resistencia»[4] ante la «invasión», pero sólo indicaremos algunos rasgos de la misma. En la Hispañola (Santo Domingo, donde en 1992 se «festeja» el descubrimiento y la evangelización de América), había cinco pequeños reinos bajo el mando de los caciques Guarionex, Guacanagarí (el traidor de su pueblo y «amigo» de Colón), Caonabo, Behechio (hermano de la reina Anacaona, famosa por su valentía y belleza) y Catubanamá. Fue Caonabo, en Cibao, el que resistió al robo de las mujeres de su pueblo perpetrada por los españoles dejados por Colón en el fuerte de Navidad. Estos robaban, violaban, mataban indios. El cacique se dirigió al fuerte y ajustició a los invasores. Fue el comienzo de la resistencia en el continente. Rico en oro, se le impuso al Cibao un tributo en el mismo metal. Cada indio que había pagado el impuesto llevaba colgada al cuello una moneda de cobre marcada en el momento del pago. Siendo imposible pagar la fuerte cantidad que se les pedía, Caonabo se rebeló para suprimir dicha manera de probar el tributo[5], y comenzó a organizar una guerra en regla. No pudiendo vencerlo por las armas, dada la habilidad del cacique, se logró dicho fin con una traición —simulando entregársele un regalo de parte de Colón, se lo aprisionó y se lo llevó a Santo Domingo—. Fue enviado posteriormente a España y se ahogó en el Atlántico por el hundimiento del barco que lo transportaba. Todos los caciques ofrecieron resistencia; lucharon durante años y de diversas formas. De todas maneras, uno por uno fueron vencidos. Aceleradamente se acabó

---

cribir el estado de la opresión y resistencia de los indios en el siglo XVI (a partir de documentos, inéditos en su mayor parte, del Archivo General de Indias de Sevilla).

[4] La obra entera de Bartolomé de las Casas va dirigida a recordar esta valiente resistencia. Sus obras más famosas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (en *Obras escogidas*, BAE, Madrid, 1958, t. V, pp. 134ss.) y la misma *Historia de las Indias* son apologías de primera mano en favor de la valentía de la «resistencia» de los nativos del continente. Allí se encuentran innumerables materiales para una «Historia de la *resistencia* ante la invasión».

[5] Se sabe que «las leyes del Apartheid» de Sudáfrica exigieron igualmente un «pase» a los africanos mayores de 17 años. La protesta a esta ley produjo la matanza de Sharpeville. El primer «Apartheid» de la Modernidad se produjo en Santo Domingo a fines del siglo XV.

la población indígena. Sólo Guaracuya, llamado en tiempo de su educación juvenil por los franciscanos «Enriquillo», resistió en las montañas, con un inteligente sistema de guerrillas, no pudiendo ser apresado nunca y muriendo victorioso. De todas maneras, en el primer sínodo del 1610 en Santo Domingo, el obispo dice que no hay disposiciones sobre indios, «porque no hay ningún indio en la isla» —todos habían sido exterminados—. Debe recordarse, además, que la primera rebelión de los esclavos africanos del continente americano se realizó en 1522 en Santo Domingo, en los dominios de Diego Colón, hijo del almirante.

Podría seguirse paso a paso la resistencia en todo el continente; en Cuba[6], donde el gran cacique Hatuey sobresale por sus actos de heroica resistencia; en Puerto Rico[7], es de recordar el cacique Agüeibana y Mabodomoco; en Veragua y el Darién[8], conquista particularmente sanguinaria, donde sobresale Cemaco, y sobre todo el cacique Urraca; en Nicaragua[9], especialmente Nicaroguán; en México[10], ya nos hemos ocupado del tema en parte. Allí habría que recordar Xicontencatl en Tlaxcala, Cacama de Tezcoco, los cientos de miles de soldados que mueren en todas las ciudades náhuatl que rodean a México y que resisten hasta el ajusticiamiento del joven Cuauhtemoc. Ha sido una de las resistencias más heroicas de todo el continente —hasta los últimos hombres y mujeres[11], hasta el suicidio de pueblos enteros antes de entregarse a los invasores—. Con los Mayas la «resistencia» fue mucho más articulada y se prolongó casi hasta el siglo XX[12]; famoso será entre

---

6 Véase la obra de J. Oliva de Coll, *Op. cit.*, pp. 38ss.

7 *Ibid.*, p. 45.

8 *Ibid.*, p. 52.

9 *Ibid.*, pp. 72ss.

10 *Ibid.*, pp. 77ss.

11 «Muchas cosas acaescieron en este cerco [a la ciudad de México], que entre otras generaciones estuvieron discantadas e tenidas en mucho, en especial de las mujeres de Temistitán, de quien ninguna mención se ha hecho. E soy certificado que fue cosa maravillosa e para espantar, ver la prontitud y constancia que tuvieron en servir a sus maridos y en curar los heridos y en el labrar de las piedras para los que tiraban con hondas, y en otros oficios para más que mujeres» (Cit. J. Oliva de Coll, *Op. cit.*, p. 95).

12 *Ibid.*, pp. 113ss. El tipo de organización política, no unificada como la del

los quiché en el siglo XVI Tecum Umán, que fue muerto en Quetzaltenango por Alvarado, o Jacinto Canek entre los mayas en el siglo XVIII. En Honduras[13] brillará Lempira; en Florida[14] la «resistencia» triunfará y será inconquistable; en Venezuela[15], entregada pronto a los comerciantes alemanes Welzer (Ambrosio Alfinger), la «invasión» será más feroz que en otras regiones, y cabe recordar a los caciques Guaicaipuro y Yaracuy; en Colombia[16], donde los buscadores de perlas en el norte (Santa Marta y Cartagena) y Sebastián de Belalcázar en el sur (desde Pasto y Cali hasta Popayán) destruyeron todo a su paso buscando riquezas y oro, desenterrando las momias de los antepasados de los chibchas para sacarles las joyas; debemos recordar a Tundama de Duitama y otros tantos que resistieron a la codicia de los españoles.

En el Tahuantisuyo, el Perú de los incas, la resistencia fue mucho mayor y prolongada que entre los aztecas, y las traiciones de los europeos más cínicas que en ninguna otra parte (como la perpetrada contra Atahualpa en Cajamarca)[17]. Rumiñahui, hermano del emperador, resiste en Quito, muere en torturas pero después de valiente oposición. Quizquiz, el gran general, derrotó a los españoles repetidas veces. Calichima, otro valiente general, fue quemado vivo. Por su parte, Manco Cápac, el nuevo inca, hasta atacó durante ocho meses el Cuzco, pero al fin se refugió en Vilcabamba, en las cordilleras andinas. La resistencia llegó hasta el siglo XVII, y el Machu Pichu es un testimonio de refugios de los incas en los Andes, nunca conquistados. La rebelión de Tupac Amaru desde 1780[18] fue la última de grandes proporciones antes

---

imperio azteca, impidió a los españoles (y posteriormente al Estado mexicano) dominar completamente a los mayas.

[13] *Ibid.*, pp. 129ss.

[14] *Ibid.*, pp. 148ss.

[15] *Ibid.*, pp. 171ss.

[16] *Ibid.*, pp. 182ss.

[17] *Ibid.*, pp. 195ss.

[18] «Por los clamores que con generalidad han llegado al Cielo, en el nombre de Dios Todo-Poderoso, ordenamos y mandamos, que ninguna de las personas pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros *europeos instrusos* (sic)» (Bando que se encontró en el bolsillo de Túpac Amaru en el momento de su

de la emancipación de España —ya que, sin interrupción, los incas nunca dejaron de «resistir»—.

En el Río de la Plata[19], de los 2.500 hombres de Pedro de Mendoza en 1534, quedaron sólo 500 cuando querandíes y guaraníes los atacaron, quemando la ciudad de Buenos Aires. En el Paraguay no menos recia será la resistencia de los mismos guaraníes; en el norte argentino la larga guerra de los calchaquíes; en las Pampas muchos indígenas nómadas usarán en su resistencia diestramente los caballos dejados por Pedro de Mendoza. Los mapuches (araucanos) de Chile ocuparán la Patagonia, y sólo serán vencidos en 1870 por los fusiles remington y el sistema de comunicación eléctrico morse sin hilos del general Julio Roca en la «invasión del desierto».

En Chile[20], los mapuches (araucanos) serán el pueblo indígena que resistió más victoriosamente —por su organización política y de guerra de pactos bajo las órdenes del *toki* (como los polinésicos)—. Entre todos cabe recordarse a Lautaro, hijo de Curiñancú, y Caupolicán, que derrotaron a los conquistadores; los mapuches posteriormente impidieron hasta el siglo XIX la ocupación europea o criolla del sur de Chile. El fuerte Tucapel, destruido por los mapuches en el siglo XVI, fue la frontera sur de la conquista del continente que se fijó durante largos decenios.

De todas maneras, la resistencia continuó siempre en la época colonial. En realidad sólo en los grandes imperios, como el azteca, se tuvo clara conciencia de que el control político-militar había pasado a manos de los invasores. Es allí entonces donce esta figura (la «resistencia») fue seguida con toda claridad de otra figura, la del «fin del mundo», como conciencia compartida por el pueblo dominado de haber llegado al término de una época, y por ello, al comienzo de otra.

---

muerte, en 1781; texto citado más arriba de B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, p. 421). Europeos «intrusos» es el modo como los amerindios «interpretaron» y denominaron la presencia de los invasores, desde Colón hasta los «marinos» norteamericanos que invadieron en 1990 a Panamá.

[19] *Ibid.*, pp. 241ss.

[20] *Ibid.*, pp. 254ss.

8.2. El «Fin de Mundo» (el «Tlatzompan», el «Pachakuti»...)

Una vez aniquilada la resistencia en las diversas regiones, de una manera u otra, cada pueblo interpretó dentro de su visión del mundo el nuevo estado de cosas. En el imperio azteca todos llegaron a la trágica conclusión que se les imponía. Esta ya se había planteado como «posibilidad» cuando ellos tuvieron conocimiento del desembarco de los extranjeros, de Cortés, ya que hubo gran espanto y llanto en toda la población. Pareciera que los aztecas interpretaron de inmediato que era el «fin del mundo», el fin del «Quinto Sol»:

> «Hay juntas, hay discusiones, se forman corrillos, hay llanto, se hace largo llanto, se llora por los otros. Van con la cabeza caída, andan cabizbajos. Entre llanto se saludan, se lloran unos a otros al saludarse»[21].

Así reaccionaba el pueblo azteca de México-Tenochtitlan. Moctezuma también consideró esta «posibilidad» —la tercera de las indicadas en la *Conferencia 7.1.*, del Quetzalcóatl-dios que anunciaba el fin del «Quinto Sol»—, pero intentaba rechazarla o postergarla hasta las últimas instancias, y quiso convencerse de que sólo era el Quetzalcóatl príncipe y sabio que retornaba para tomar su trono. En efecto, la misión histórica del Imperio azteca, la obsesión de Tlacaélel, había sido el «postergar» lo más posible la «vida» del «Quinto Sol», por la sangre *(chalchihuatl)* ofrecida para lograr tal objetivo. De todas maneras al «final» del «Quinto Sol» se observarían ciertos signos:

> «El Quinto Sol, 4 movimiento su signo, [...]. Y como andan diciendo los viejos, en él habrá movimiento de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos»[22].

[21] *Informantes de Sahagún,* Códice Florentino, libro XII, cap. 9; León Portilla, *El reverso de la conquista,* p. 35.

[22] *Anales de Cuauhtitlán,* Ed. W. Lehmann, p. 62 (León Portilla, *La filosofía náhuatl,* p. 103).

Un día «4 movimiento» *(Nahui ollin)* habría de cerrar la época del «Quinto Sol», es decir, el tiempo del Imperio azteca[23], del dios Huizilopochtli. Todo era regulado con anterioridad desde la eternidad, todo era «necesario», sin posibilidad de cambios imprevisibles o accidentales (el cambio histórico estaba fuera de toda experiencia posible, fuera del horizonte existencial náhuatl). Además, no se podría pasar lenta y progresivamente a una nueva época, sino que ese pasaje se efectuaba de manera brusca, total, por una hecatombe radical —lo que los incas en quechua denominaban *pachakuti*[24]: una renovación instantánea y revolucionaria del universo—. Para evitar esto, como dicho:

> «El sacrificio y la guerra florida, que es el medio principal de obtener víctimas para mantener la vida del Sol, fueron sus ocupaciones centrales, el eje de su vida personal, social, militar y nacional»[25].

Entre los mayas igualmente, en su cuenta de katunes, la llegada de los españoles significa el fin de una época, donde había paz, prosperidad, y en la que todos cantaban.

Entre los incas también el «fin del mundo» se expresa de manera rotunda en la expresión ya indicada de *pachakuti.* En todo el imperio rápidamente se corrió la voz de que el tiempo de los incas había terminado por la llegada de los invasores.

Entre los guaraníes también hay un fin del mundo, pero como el «fin de la selva» —el «mundo» guaraní—; pero ahora sin futuro, sin otro tiempo posterior, es el «mal absoluto» *(mba'e maqua);* entre ellas está el gran diluvio *(yporû).* Por el proceso de «moder-

---

[23] Es interesante observar que para los aztecas el fin del imperio y el fin del «Quinto Sol» eran idénticos. Por ello, un dominio de los recién llegados (o posteriormente de los españoles o europeos) significaba para ellos un «Nuevo Sol». El concepto astronómico y político se identificaban en su «cosmo-politismo» (como el helenístico o posteriormente romano: todos los imperios pretenden comprometer en su destino a los dioses y al universo, hasta hoy; en el caso del Imperio norteamericano es lo mismo; por ejemplo, en la ideología apocalíptica de Ronald Reagan).

[24] «Pacha»: universo; «kuti»: conmoción, revolución, agonía final.

[25] León Portilla, *Op. cit.*, p. 126.

nización» la selva va siendo colonizada, el guaraní no puede reproducir su vida como lo exige su tradición:

> «El peor de todos los males coloniales será simplemente negarles a los guaraní la tierra. ¿Adónde ir? Tanto al oriente como al occidente la misma devastación, el mismo cerco. Aquella tierra que todavía no ha sido traficada ni explotada, que no ha sido violada ni edificada —que era una de las proyecciones ideales de la *tierra sin mal: yvy marane'y*—, simplemente ya no existe. Desaparecen las selvas y los montes, todo se vuelve campo agrícola y es reclamado por el blanco para sus vacas. Toda la tierra se ha vuelto mal: el *mba'e mequá* lo cubre todo»[26].

Este, paradójicamente, es un fin mucho más radical que el de los aztecas, mayas o incas, culturas urbanas, con alta cultura agrícola, que podrán resistir a la colonización. A las otras culturas les será más difícil aún.

8.3. El «diálogo» inconcluso

Terminada la valiente «resistencia», se aceptó con trágica resignación el «fin del mundo». Acontecido el cual era ahora necesario enfrentar la nueva situación. Se cuenta que «a tres *tlamatinime* de Echécatl, de origen tezcocano, los comieron los perros[27]. No más ellos vinieron a entregarse. Nadie los obligó. No más venían trayendo sus papeles con pinturas[28]. Eran cuatro, uno huyó; tres fueron atacados, allá en Coyoacán»[29]. Sólo hoy podemos imaginarnos la humillación, la falta de respeto, la tragedia de aquellos sabios que pretendían entregar a los «invasores» —frecuentemente analfabetos, hombres brutales e incultos— lo más preciado de su

---

[26] Bartomeu Meliá, *El guaraní. Experiencia religiosa*, ya citado, p. 76.

[27] Es decir, los conquistadores les arrojaron perros domesticados para la lucha, para esas tareas guerreras, y éstos los devoraron bestialmente.

[28] Eran los famosos «códices» pintados con dibujos en negro (del color del misterio de la noche originaria) y del rojo (de la claridad del día, del amor, de la vida, de la sangre).

[29] Del ya citado *Ms. Anónimo de tlatelolco* (León Portilla, *Op. cit.*, p. 61).

cultura, de su visión mística de la existencia, como era su tradición[30]. Estas culturas no tuvieron la ventaja de la helenista o romana, que el cristianismo «trabajó» por dentro y sin destruirlas las transformó en las culturas de las cristiandades bizantina, copta, georgiana o armenia, rusa o latino-germana desde el siglo IV d.C. Las culturas amerindias fueron tronchadas a cuajo.

Por ello, el manuscrito de los *Colloquios y Doctrina Christiana*[31] tienen un particular valor, porque fue un diálogo histórico: por primera y por última vez los *tlamatinime*, los pocos que quedaban en vida, pudieron argumentar con tiempo y respeto —relativo, veremos— ante españoles cultos, los doce misioneros franciscanos recién llegados. Era un diálogo entre «la razón del Otro» y el «discurso de la Modernidad» naciente. No había simetría: no era una «comunidad de argumentación» en situación ideal, ya que unos eran los vencidos y otros los vencedores. Además, y contra lo que pudiera pensarse, el saber de ambos argumentantes tenía diferente desarrollo. El de los *tlamatinime* conservaba el alto grado de sofisticación del *Calmécac*. Los frailes, aunque muy escogidos y excelentes religiosos, no tenían el nivel formal de los aztecas. Fue en realidad un «diálogo» donde los indios estaban como mudos y los españoles como sordos. Pero los españoles tenían el poder emanado de la conquista, y por ello sin suficiente argumentación —como lo exigía Bartolomé de las Casas en el *De*

[30] Los aztecas habían tomado los códices de Azcapotzalco (después de los otros pueblos dominados), al comienzo, los estudiaban, asumían (esto es lo que esperaban que los europeos hicieran) y después los destruían. Pero, al menos, habían quedado subsumidos de alguna manera en los «códices» (en la historia y teoría) del vencedor.

[31] Citaremos siempre el texto de la edición de Walter Lehmann, *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft*, ya citado, Stuttgart, 1949 (en castellano y náhuatl de M. León Portilla, *La filosofía náhuatl*, pp. 129-136). Es interesante anotar que el texto náhuatl fue escrito posteriormente en el Colegio de Tlatelolco que fundaron los franciscanos para los niños de caciques. Uno de los redactores fue Antonio Valeriano, vecino de Azcapotzalco, que tendrá que ver con el texto de la tradición de la Virgen de Guadalupe. Se trataba de 30 capítulos de «todas las pláticas, confabulaciones y sermones que hubo entre los doce religiosos y los principales y señores y sátrapas» (Lehmann, p. 52) en México, en 1524; es decir, tres años después de la destrucción de la antigua metrópoli.

Unico Modo— se interrumpirá el «diálogo argumentativo» y se pasará al «adoctrinamiento», a la «doctrina» (a un nivel aproximado del catecismo para niños que se impartía en Sevilla, Toledo o Santiago de Compostela).

En aquel momento histórico, los *tlamatinime* construyeron una pieza estricta del arte retórico («flor y canto»), plena de belleza y lógica, dividida en seis partes[32]. Veamos rápidamente cada una de ellas. En la primera parte, hay un saludo y una como introducción al diálogo, conducido por los sabios:

> «Señores nuestros, muy estimados señores: Habéis padecido trabajos para llegar a esta tierra[33]. Aquí, ante vosotros, os contemplamos, nosotros gente ignorante[34]».

Después el «retórico» se pregunta formalmente:

> «Y ahora, ¿qué es lo que diremos? ¿qué es lo que *debemos dirigir a vuestros oídos?*[35] ¿Somos acaso nosotros algo? Somos tan solo gente vulgar...»

---

[32] En la numeración de León Portilla: 1. Introducción retórica (números 872-912). 2. Preparación de la respuesta a la propuesta de los frailes (913-932). 3. Planteo central de la cuestión a ser debatida (933-938). 4. Argumentos para probar la conclusión a la que quieren llegar los tlamatinime (939-1004): a) De autoridad (943-961). b) De coherencia existencial (962-988). c) De antigüedad (989-1004). 5. Conclusión: no podemos abandonar nuestras normas de vida (1005-1043). 6. Corolario : «haced con nosotros lo que queráis» (1044-1060).

[33] Obsérvese que es la misma manera como Moctezuma «recibe» a Cortés: se tiene respeto por el Otro, se le da lugar, que establece primero el momento «pragmático» o «ilocucionario» de la «razón comunicativa». Es un momento todavía actual en la cultura mexicana: nunca se va directo al asunto (razón instrumental), al «contenido proposicional». Esto parece improductivo al businessman capitalista.

[34] «Timacevalti»: su «ignorancia» es justo lo que se tiene desde la sabiduría, como enseñaba Nezahualcoyotl: «—¿Acaso hablamos algo *verdadero* aquí, Dador de Vida? Sólo soñamos, sólo nos levantamos del sueño, sólo es un sueño. ¡Nadie habla aquí *verdad*!» *(Ms Cantares Mexicanos,* fol. 17, r; León Portilla, *La filosofía náhuatl,* p. 60).

[35] Aquellos sabios de «otra» cultura tienen ya conciencia de la «distancia». Los franciscanos recién llegados tienen el optimismo simplista moderno de quererles enseñar «la fe cristiana» —es una posición racionalista, honesta, ingenua, sincera,

Después de este breve marco (que en el texto continúa), se pasa, como segunda parte, a «elaborar» la dificultad del diálogo mismo, como respuesta a la propuesta que han hecho los misioneros, propuesta que, en resumen, es un «catecismo» no muy sofisticado y «aceptable» para alguien que ya es cristiano; «incomprensible» para «el Otro» real, de otra cultura, lengua, religión, todo el nivel empírico hermenéutico, como podían ser aquellos *tlamantinime:*

> «Por medio del interprete[36] responderemos, devolveremos el-aliento-y-la-palabra[37] al Señor-de-lo-íntimo-que-nos-rodea[38]. A causa de él nos arriesgamos, por esto nos metemos en peligro [...]. Tal vez es sólo a nuestra perdición a donde seremos llevados, tal vez a nuestra destrucción. Mas, ¿a dónde deberemos ir aún?[39].

---

verdadera... pero no ven la «distancia» que los *tlamatinime* suponen (ante-ponen *debajo* de la posible futura «conservación» o «discusión») como dificultad, como inconmensurabilidad, como patología de la comunicación—. Para ellos, los vencidos, todo esto es evidente. Para los vencedores modernos es un obstáculo que hay que vencer en el menor tiempo posible para pasar a la «información» del «contenido proposicional». El momento «pragmático-comunicativo» no tiene la misma insoportable y casi insuperable prioridad que pesa abismalmente sobre los que quieren comunicar la «razón (*ratio Grund*) del Otro».

36 De nuevo un momento esencial. El «traductor» de los sabios aztecas *no puede ser del nivel exigido.* No había nadie que pudiera conocer ambas culturas a tal nivel que *realmente* expresara en ellas lo que cada uno estaba hablando. En realidad el pretendido «diálogo» se hacía en la lengua de Castilla: era la hegemónica, la que tenía el poder (su «consenso», «acuerdo», era lo «válido», la lengua del Otro debía *entrar* en dicha comunidad desde fuera si quería ser oído).

37 «Yn ihiio yn itietel». Esta manera continúa del náhuatl como «cara-a-cara» que se denomina «difrasismo», y que serán numerosos en este texto retórico tan refinado.

38 «In tloque, navaqued». El Ometeótl como experiencia mística de la divinidad que penetra hasta lo íntimo del ser y está presente en todo lo que nos circunda. ¿Cómo podían aquellos franciscanos, que sin embargo venían de buenas escuelas místicas españolas reformadas por Cisneros, comprender que hubieran debido detenerse a «dialogar» durante *semanas* sólo sobre este «concepto-experiencia»? Como si ante Budda se pasara rápidamente por el concepto de «nirvana».

39 Considérese la situación trágica que se enfrenta con valentía, lucidez, magnanimidad heroica. «Santidad» que los mismos franciscanos no podían apreciar suficientemente —y mucho menos los «conquistadores» presentes—.

Somos gente vulgar, somos perecederos, somos mortales[40]. *Déjenos pues ya morir, déjenos ya perecer,* puesto que *nuestros dioses han muerto*[41]. Pero tranquilícese vuestro corazón-carne, ¡señores nuestros!, porque romperemos de todas maneras un poco ahora, un poquito abriremos el *secreto*[42], el arca del Señor, nuestro dios».

Pasemos ahora a la tercera parte, al planteo central de la cuestión a ser «discutida», «conversada», el punto medular del diálogo:

> «Vosotros dijisteis que nosotros *no conocemos* al Señor-de-lo-íntimo-que-nos-rodea, aquel de quien son los-cielos-y-la-tierra[43]. Dijisteis que no eran *verdaderos* nuestros dioses».

Los *tlamatinime,* como buenos retóricos, «centran» la discusión en lo esencial, en esta única cuestión: la de la divinidad («el Señor» o «nuestros dioses») en relación a lo humano como su

---

[40] «Tipoliuini timiquini», expresión de la sabiduría ética que sabe que todo es «finito» *en la tierra (in Tlalticpac).* El otro lugar donde se puede, si no es ya la tierra, es el *Topan mictian* (lo que sobrepasa, la Región de los Muertos, el «más allá»).

[41] «Tel ca tetu in omicque». Este tema lo trataremos en el siguiente parágrafo, pero es lo central: un «mundo» ha muerto y ¿qué vale la vida sin él? Los europeos están lejos de sospechar la tragedia de estos «vivos-muertos». Lo único honesto hubiera sido, justamente, asumir su cultura en el «nuevo mundo». Pero estaba fuera de todo *posible* proyecto histórico (hubiera sido auténticamente el «nacimiento de un *Nuevo Mundo*», pero no lo fue).

[42] «In top in ipetlacal», otro difrasismo que indica lo oculto, lo que no se revela, lo que «no se puede» revelar por imposibilidad del que recibe lo «guardado» en el arca de seguridad. Otro momento «pragmático» supremo: es la «vivencia» misma de una cultura «por dentro» que no puede comunicarse sino sólo por la «experiencia» de una praxis comunitaria histórica. Se necesita «vivir juntos» mucho tiempo para «comprender» lo que se revela (en nuestra *Filosofía de la Liberación* hemos tratado largamente este tema en la «semiótica», lo mismo que en *Para una ética de la liberación latinoamericana,* t. I, cap. 3, y en nuestra ponencia en la discusión con K.-O. Ape: «La *interpelación* como acto-de-habla», ya citada). Es el sentido de «revelar» *(Offenbarung),* que no es lo mismo que «manifestar» o «aparecer» *(Erscheinung)* (del fenómeno y su palabra con sentido proposicional tautológico o «ya sabida»).

[43] «In ilhuicaya in tlalticpaque», otro disfrasismo que expresa «el más-allá» y la «tierra» como lo perecedero.

«verdad», como la «verdad» de todo el mundo azteca. Dejaremos de lado lo que hoy consideraríamos una cuestión de historia comparada de las religiones, y en ella los sabios aztecas tenían más razón de lo que pudiera pensarse. Porque, en efecto, el *Yahveh* de los judíos, o el *Deus Pater* (Júpiter) de los romanos, son dioses uránicos o del cielo (de pastores, nómadas o dominadores de las culturas agrícolas preexistentes)[44], del mismo «tipo» que el *Ometeótl* (o el *Pachacamac,* como lo mostraba el Inca Garcilaso), o el dios diurno (el «sol», Huitzilopochtli o *Inti*) de los toltecas, aztecas o incas. Pero continuemos con nuestro tema, pasando a la cuarta parte. Aquí hay aspectos muy interesantes para una teoría «consensual» (no consensualista) de la verdad[45].

> «Nuestra respuesta es ésta: Estamos perturbados, estamos molestos por lo que habláis, porque nuestros progenitores, los que han sido, los que han vivido sobre la tierra no solían hablar así»[46].

Se dan al menos tres tipos de «razones» en torno al punto discutido: de *autoridad,* de *sentido* «intramundano» y de *antigüedad.* De autoridad:

> «Ellos [nuestros progenitores] nos dieron su *norma de vida*[47], ellos las tenían por *verdaderas*[48], daban culto, honraban a los dioses [...]. Era la doctrina de nuestros mayores».

De coherencia existencial, razones de sistema-sentido:

---

[44] Véase J. Glotz, «L'Evolution de la religion», en *Histoire des Religions,* Bloud et Gav., París, 1964.

[45] Es evidente que le hubiera sido imposible a los franciscanos «demostrar» la «verdad» racional de la Trinidad o de la Encarnación del Verbo en Jesucristo. Esto, exactamente, forma parte del «consenso» de una «comunidad de creyentes». Los *tlamatinime* argumentarán exactamente en este sentido.

[46] Informantes de Sahagún, *Códice Florentino,* lib. XII, cap. 9 (cit. M. León Portilla, *El reverso de la conquista,* p. 35).

[47] «Intlamanitiliz», que se perfeccionaba reflexivamente en el *Calmécac.* Es el «ethos» de un «mundo de la vida».

[48] «Quineltocatiui»: *verdadero* es lo fundado desde siempre en los dioses. Fuera de dicha *verdad* todo es pasajero, mudable, perecedero.

«Era la doctrina [...] que son los dioses por quien se vive, ellos nos merecieron[49] [...] en el origen[50]. Era su doctrina que ellos nos dan nuestro sustento, todo cuanto se bebe y se come, lo que conserva la vida, el maíz, el frijol, los bledos, la chia. Ellos son a quienes pedimos agua, lluvia, por las que se producen las cosas en la tierra. Ellos mismos son felices [...] allá *donde de algún modo se existe,* en el lugar de *Tlalocan.* Nunca hay hambre, ni enfermedad, ni pobreza».

De antigüedad:

«Y ¿en qué forma, cuándo, dónde, fueron los dioses invocados? [...]. De esto hace ya muchísimo tiempo, fue allá en Tula, en Huapalcalco, en Xuchatlapan, en Tlamohuanchan, en Yohuallichan, en Teotihuacan. Ellos sobre todo el universo *(cemanauac)* habían fundado su dominio».

Y, ante esto, pasan los *tlamatinime* al quinto momento: el de las conclusiones:

«Y ahora, nosotros, ¿destruiremos la antigua *norma de vida?* ¿La *norma de vida* de los chichimecas, de los toltecas, de los acolhuas, de los tecpanecas? Nosotros *sabemos* a quien se debe la vida, a quien se debe el nacer [...]».

Y después de enunciar los diversos momentos de sentido de la vida, terminan claramente:

«No podemos estar tranquilos, y ciertamente no creemos aún, no tomamos por *verdad* lo [que nos habéis dicho], aun cuando os ofendamos».

Es decir, aquellos sabios no «aceptan» como verdad lo que se les propuso, porque aún tienen razones válidas para pensar lo contrario, lo propio. Y con ello pasamos a la sexta parte, el fin del «flor-y-canto», obra de arte retórico-argumentativa:

---

49 «Techmaceuhque»: con su sacrificio nos dieron la vida.
50 «En la noche» antes del día y la luz y del «Quinto Sol».

«Aquí están [estas razones], los señores, los que gobiernan, los que llevan y tienen a su cargo todo el mundo *(cemanáhualt)*. Es ya bastante el que hayamos perdido nuestro poder[51], que se nos haya quitado, que se nos haya impedido su ejercicio. *Si en el mismo lugar permanecemos sólo seremos prisioneros.* Haced de nosotros lo que queráis. Esto es todo lo que respondemos».

Aquellos «prisioneros» en su propia patria, hoy cumplen ya medio milenio, en manos del hombre moderno que domina «todo el mundo», habían terminado su «discurso». ¡Nunca fue tomado en serio...! Quedó el «diálogo» definitivamente interrumpido...

8.4. El «Sexto Sol»: un dios que nace «chorreando sangre»[52]

¿Qué puede acontecer después del «fin del mundo»? Simplemente, el comienzo de otra edad, de otro «Sol», de otro «katun» —como denominaban los mayas a sus épocas—, que podríamos llamar el «Sexto Sol». Leemos en *El libro de los libros de Chilam Balam* entre los mayas:

> «El 11 Ahuau Katun, primero que se cuenta, es el katun inicial [...]. Fue el asiento del katun en que llegaron los extranjeros de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color blanco. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! Del oriente vinieron cuando llegaron a esta tierra los barbudos [...]. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque vinieron, porque llegaron los grandes amontonadores de piedras [...] que estallan fuego al extremo de sus brazos!»[53].

Tenían conciencia los mayas de estar en una nueva época:

---

51 Tienen clara conciencia, como miembros de las clases dominantes del imperio azteca, de que el poder político que ellos ejercían ha pasado a manos de los españoles, de los europeos, de los «modernos». El «Quinto Sol» dominado por los aztecas se ha eclipsado.

52 Karl Marx, *El capital* I, cap. 24, 6 (1/3, p. 950; *NEW* XXIII, p. 788).

53 «Segunda rueda profética de un doblez de katunes», 11 Ahau; Ed. FCE, México, 1991, p. 68.

«El 11 Ahau es el que comienza la cuenta porque es el katun que transcurría cuando llegaron los extranjeros [...]. Los que trajeron el cristianismo que hizo terminar el poder en el oriente y llorar al cielo y llenar de pesadumbre el pan de maíz del katun. Degollado será en su época Yaxal Chuen [...]. Dispersados serán por el mundo las mujeres que cantan y los hombres que cantan y todos los que cantan. Canta el niño, canta el viejo, canta la vieja, canta el hombre joven, canta la mujer joven»[54].

Es claro para los mayas el sentido del nuevo katun:

«En su época recibirán tributo los extranjeros que vengan a la tierra [...]. Enorme trabajo será la carga del katun porque será el comenzar de los ahorcamientos [...]. Cuando caiga sobre la generación el rigor de la pelea, el rigor del tributo, cuando les venga la gran entrada del tributo en la gran entrada del cristianismo, cuando se funde el principio de los Siete Sacramentos, cuando comience el mucho trabajar en los pueblos y la miseria se establezca en la tierra»[55].

Y ponen fecha al nuevo katun:

«Mil y quinientos treinta y nueve años, así: 1539 años. Al Oriente está la puerta de la casa de don Juan Montejo, el que metió el cristianismo en la tierra de Yucalpetén, Yucatán»[56].

Los que vinieron, vinieron para quedarse. Los dominados, los amerindios, comprendieron que con ellos deberían convivir en el futuro, en el «nuevo katun».

En todas partes, desde las primeras islas descubiertas del Caribe, hasta Nuevo México al norte y hasta la tierra de los araucanos al sur, siempre fue constante la actitud de los invasores. En efecto, apenas toman Tenochtitlan los conquistadores, antes que toda otra acción, muestran bien el sentido del «Nuevo Sol»:

---

[54] *Ibid.*, «Primera rueda de profecías», pp. 49-50.

[55] *Ibid.*, «Segunda rueda de profecías», 9 Ahau, p. 71.

[56] En M. León Portilla, *El reverso de la conquista, en «Los testimonios mayas de la conquista»*, p. 84.

«En este tiempo se hace requisa de oro, se investiga a las personas, se les pregunta si acaso un poco de oro tienen, si lo escondieron en su escudo, o en sus insignias de guerra, si allí lo tuvieron guardado»[57].

Entre los incas no pudo ser de otra manera. Escribe Felipe Guaman Poma de Ayala:

«Cada día no se hacía nada, sino todo era pensar en oro y plata y riquezas de las Indias del Perú. Estaban como un hombre desesperado, tonto, loco, perdido el juicio con la codicia del oro y la plata. A veces no comía, con el pensamiento de oro y plata, a veces tenía gran fiesta, pareciendo que todo oro y plata tenía dentro de las manos asido»[58].

Un «Nuevo Dios» amanece en el horizonte de una nueva época, comienza en el cielo su camino triunfal, no ya bajo el signo sacrificial Huitzilopochli, sino ahora bajo el reinado del «mito sacrificial de la Modernidad»: el *capital* en su etapa dineraria —siglos XVI y XVII bajo el mercantilismo hispano y después holandés, para en el siglo XVIII adquirir su rostro industrial en Iglaterra, o en el XX el transnacional en Estados Unidos, Alemania o Japón: metamorfosis de un nuevo «fetiche»—.

En efecto, los portugueses en Africa y Asia, los españoles en Latinoamérica, buscaban oro y plata, el dinero mundial que permitía enriquecerse en «todo el planeta» recientemente constituido como tal. El «mercado mundial», el «sistema-mundo» de E. Wallerstein, que inventaron portugueses y españoles, organizaba sus tentáculos, que como trama mundial permitía la «mito sacrificial» consumir en todos los rincones de la tierra a sus nuevas víctimas. El «deseo mimético»[59] por el que cada conquistador

---

[57] *Ms. Anónimo de Tlatelolco;* León Portilla, *El reverso de la conquista*, p. 60.

[58] *El primer Nueva Crónica y buen gobierno*, fol. 374; Ed. Siglo XXI, México, 1980, t. II, p. 347. Y comenta: «Y así fue los primeros hombres; no temió la muerte con el interés de oro y plata. Pero son los desta vida, los españoles corregidores, padres, comenderos. Con la codicia del oro y plata se van al infierno» *(Ibid.)*.

[59] Véase René Girard, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965; Idem, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972; Idem, *Des choses cachées depuis la*

intentaba lo mismo que los otros —y que llevó, por ejemplo, a la guerra civil en el Perú entre pizarristas y almagristas—, movió a estos primeros «individuos» modernos a intentar poseer sin medida la «mediación» universal de poder del nuevo sistema: el dinero[60], el equivalente universal naciente, el oro y la plata —en el tiempo de la acumulación originaria del capital—. El dinero, en efecto, equivalente abstracto de todo valor (en el mundo árabe, en el Africa bantú, en la India o en la China) será manejado por Europa como manera de acumular valor de cambio, medio de transferencia de valor, de ejercer efectivamente el dominio nuevo Norte-Sur, Centro-Periferia. El «Nuevo Orden Mundial», nacido en 1492, el «Sexto Sol», encubría entonces un «mito sacrificial» invisible a sus propios actores, que exigía sangre como Huitzilopochtli:

> «El capital es trabajo *muerto* que sólo se *vivifica*, a la manera del vampiro, al chupar *trabajo vivo*, y que *vive tanto más cuanto más trabajo vivo* chupa»[61]. «El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas de América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Occidentales, la transformación de Africa en un coto reservado para la caza comercial de pieles negras, caracterizan los albores de la *era* [el «Sexto Sol»] de la producción capitalista»[62].

Usando otra metáfora escribe todavía el autor de *El capital:*

---

fondation du monde, Grasset, Paris, 1978; Idem, *Le Bouc émissaire,* Grasset, París, 1982. La recepción de este pensamiento en América Latina puede verse, por ejemplo, en Hugo Assmann ed., *René Girard com teólogo da liberaçâo,* Vozes, Petropolis, 1991. En otro sentido Franz Hinkelammert, *Sacrificios humanos y Sociedad occidental,* DEI, San José (Costa Rica), 1991.

[60] Véase Michel, Aglietta-André Orléan, *La violence de la monnaie,* PUF, París, 1982.

[61] Karl Marx, *El capital* I, cap. 3, 1 (1867) (ed. castellana Siglo XXI, México, t. I/1, pp. 279-280; ed. alemana *MEGA* II, 5, p. 179). El mito moderno encubre la violencia que le es esencial.

[62] *Ibid.*, I, 6 (I/3, p. 939: *MEGA* II, 5, p. 601).

«Si el dinero, como dice Augier, "viene al mundo con manchas de sangre en la mejilla", el *capital* lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies»[63].

La Modernidad, en su núcleo racional, es emancipación de la humanidad del estado de inmadurez cultural, civilizatoria. Pero como mito, en el horizonte mundial, inmola a los hombres y mujeres del mundo periférico, colonial (que los amerindios fueron los primeros en sufrir), como víctimas explotadas, cuya victimación es encubierta con el argumento del sacrificio a costo de la modernización[64]. Este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación (racional, como deconstructivo del mito; práctico-político, como acción que supera el capitalismo y la modernidad en un tipo trans-moderno de civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica).

Octavio Paz había comparado en la «Crítica de la Pirámide»[65] el acto sacrificial de los aztecas con el sistema mexicano contemporáneo. Lo que no imaginó es que quizá toda la Modernidad exigía una «Crítica de la pirámide». Eran los pueblos colonizados a partir de 1492, la periferia mundial (el llamado Tercer Mundo), los que serían inmolados en un nuevo altar a un nuevo dios:

«En la historia real el gran papel lo desempeñan [...] la conquista, la opresión, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia»[66].

63 *Ibid.*, I, cap. 24, 6 (I/3, p. 950; *MEW* XXIII, p. 788).
64 Véase *Apéndice* 2.
65 *Posdata*, Siglo XXI, México, 1970, pp. 104ss.
66 *El capital* I, cap. 6, 2 (I/3, p. 891; *MEGA* II, 5, p. 574).

Epílogo

LOS ROSTROS MULTIPLES DEL PUEBLO UNO Y EL «SEXTO SOL»

La «invasión», y la «colonización» subsecuente, fueron «excluyendo» de la comunidad de comunicación hegemónica a muchos «rostros», a sujetos históricos, a los oprimidos. Ellos son la «otra-cara» (*te-ixtli* se decía en náhuatl) de la Modernidad: los Otros encubiertos por el des-cubrimiento, los oprimidos de las naciones periféricas (que sufren entonces una doble dominación), las víctimas inocentes del sacrificio. Son un «bloque social» —en la terminología de Antonio Gramsci [1] —que se constituye como pueblo, como «sujeto histórico» en ciertos momentos; como, por ejemplo, en la emancipación nacional al comienzo del siglo XIX (cuando la clase de los criollos, dominados en esa época por los españoles, por la burocracia y los grupos comerciales y financieros peninsulares, lideraron el proceso de las luchas contra España y Portugal). En dicha emancipación todas las clases dominadas, el «*bloque social de los oprimidos*», cobró fisonomía de sujeto histórico y realizó una verdadera revolución política. Posteriormente, durante el transcurso del siglo XIX, los criollos, de dominados pasaron a ser los dominadores del nuevo orden neocolonial, periférico (clase que mediatiza la dominación externa de las metrópolis del capitalismo industrial: Inglaterra y Francia en el siglo

[1] Véase en mi obra *La producción teórica de Marx* el tema «La cuestión popular», pp. 400-413.

XIX, Estados Unidos desde el final de la segunda así llamada Guerra Mundial).

En este *Epílogo* deseamos indicar algunos aspectos que no hemos podido abarcar por lo limitado del espacio de estas ocho conferencias, que deberán ser objeto de futuras exposiciones. Consideremos, en primer lugar, a alguno de los «rostros» latinoamericanos que quedan ocultos a la Modernidad; son aspectos mútiples de un pueblo uno.

El primer protagonista de la historia latinoamericana posterior al «choque» cultural del 1492, invisible a la Modernidad, son *los indios*[2] mismos, cuya historia posterior dura ya 500 años. El indio resistirá durante siglos; de todas maneras su vida cotidiana ciertamente será afectada por los invasores —aunque más no sea por la introducción de los instrumentos de hierro, como el hacha, que transformará completamente el trabajo agrícola, doméstico, etcétera—. Brutal y violentamente incorporado primero a la «encomienda» —explotación gratuita del trabajo indígena—, posteriormente a los «repartimientos», sean agrícolas o mineros (la «mita» andina), para por último recibir salarios de hambre en las «haciendas», el indio deberá recomponer totalmente su existencia para sobrevivir en una inhumana opresión: las primeras víctimas de la modernidad —el primer «holocausto» moderno lo llama Russell Thornton—. Debe recordarse que los invasores europeos no eran cien mil al final del siglo XVI, que convivían entonces como el 1 por 100 en el seno de más de diez millones de indios. Los invasores dominaban los puntos claves (las ciudades, los caminos, los puer-

---

2 Véase John Collier, *Los indios de las Américas*, FCE, México, 1960; Ramiro Reynaga, *Tawantisuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaymara contra España*, Nueva Imagen, México, 1981; Charles Gibson, *The aztecs under Spanish rule 1519-1810*, Stanford University Press, Stanford, 1964; Thornton Russell, *American Indian Holocaust and survival a population history since 1492*. University of Oklahoma, Norman, Oklah., 1987; Walter Krickeberg, *Etnología de América*, FCE, México, 1946; Ruth Barber, *Indian labor in the Spanish Colonies*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1932; Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, Porrúa, México, 1973; Roberto MacLean, *Indios de América*, UNAM, México, 1962. Los estudios de James Lockhart, y su reciente *Nahuas and Spaniards* (ya citado), abre un camino crítico a un estudio más estricto, de base filológica muy documentada, sobre la vida de los indios (en este caso náhuatl) después de la conquista.

tos, las montañas estratégicas, etcétera), pero la «vida cotidiana» del 99 por 100 de la población, en el inmenso campo, era casi exclusivamente indígena —claro que penetrado por el sistema de las «reducciones»[3] y «doctrinas» por los misioneros, que llegaban hasta el inconsciente colectivo de la religión y la cultura indígena—. Reducidos en número, extirpadas las élites de las civilizaciones indígenas, el pueblo de los pobres sobrevivió sin poder ya revivir el esplendor del pasado. La época colonial dominó a los indios de manera sistemática, pero admitiendo, al menos, un cierto uso comunitario tradicional de la tierra, y una vida comunal propia. En realidad el segundo golpe fatal lo recibirán del liberalismo del siglo XIX, que pretendiendo imponer una concepción de la vida «ciudadana» abstracta, burguesa, individualista, comenzó a imponer la propiedad privada del campo, y luchó contra la «comunidad» como modo de vida, lo que hizo aún más difícil que antes la existencia del indio.

No es entonces extraño que el 11 de febrero de 1988, la Asociación Indígena Salvadoreña (ANIS), en el *I Encuentro Espiritual y Cultural,* repudiaron la «*invasión extranjera* de América» y declararon «un alto al genocidio y etnocidio de subpueblos y culturas, así como el rechazo total a la celebración de los 500 años de la *invasión extranjera*»[4]. Algo antes, el 6 de marzo de 1985, el «Consejo Indio de Sudamérica», en su «Declaración de la Comisión Internacional CISA por los derechos humanos de los pueblos indios», escribe:

---

[3] Las primeras «reducciones» se organizaron entre las culturas urbanas (México, Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia), para redistribuir la población numerosa en comunidades donde pudiera impartirse la «doctrina cristiana». Fue un inmenso movimiento de pueblos. De todas maneras (como lo muestra J. Lochhart, *Op. cit.,* pp. 23ss.), la organización social y política al comienzo no recibió tanta transformación. Pero será desde la muerte del virrey Luis de Velasco en 1564 y de la llegada del virrey Francisco de Toledo a Lima (véase John L. Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World,* pp. 77ss.), que comenzará lo que Gerónimo de Mendieta denominará la «Edad de la Plata», tiempo diabólico de Mammón. En las pestes comenzadas en 1570 y 1595 en México, la población pasará de más de cinco millones (pudieron ser 10, 12 y hasta 18 millones en otros estudios demográficos) a menos de dos millones de indios.

[4] *El Día* (México), 12 de febrero (1988), p. 6.

«Con seguridad que el genocidio perpetrado sobre los judíos por el régimen nazi de la Alemania de Hitler pasaría a ser un hecho minúsculo. Con seguridad que todos los jefes políticos y eclesiásticos del Imperio español serían condenados, unos a morir en la horca, otros a cadena perpetua. Con seguridad que se haría justicia perpetua»[5]

En una «Consulta indígena» realizada en México por CENAMI, en octubre de 1987, sobre *500 años de evangelización en México*, los indígenas concluyen:

«Hemos sido engañados de que el descubrimiento fue bueno. ¿El *Día de la raza?* [denominación de las fiestas del 12 de octubre], nos alegramos ahora cuando tenemos claras las consecuencias. Sería bueno que las comunidades recibieran algún libro[6] o folleto de lo que realmente fue. Para que todos sepamos por qué estamos esclavizados»[7]. «No necesitamos (el 12 de octubre) ninguna fiesta, pues estamos en un velorio. Se comentó que el Papa Juan Pablo II había pedido este novenario para hacer la celebración, a lo que se contestó observando que *él puede escuchar nuestra palabra. El Papa está puesto para servir a la Iglesia y nosotros somos la Iglesia*»[8]. «Hoy la conquista sigue. Que en nuestra conclusión quede la conquista como algo terrible, como un día de luto»[9]. «No queremos celebrar una fiesta si los misioneros llegaron con los españoles a conquistar. No vinieron como hermanos, como dice el Evangelio, sino para esclavizarnos. Sentimos tristeza»[10].

En 1992, quinientos años después de los hechos, los indios sienten hoy lo que Bartolomé de las Casas escribió en el siglo XVI:

«Luego que los conocieron [a las ovejas, a los indios], como lobos a tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos.

---

5 Citado en *500 años de evangelización en México*, CENAMI, México, 1987, p. 27.

6 ¿Podrían quizá estas *Conferencias* cumplir en algo con ese deseo?

7 *Ibid.*, p. 187.

8 *Ibid.*, p. 197.

9 *Ibid.*, p. 198.

10 *Ibid.*, p. 199.

> se arrojaron sobre ellos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años [hoy deberíamos decir: de quinientos años] a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad»[11].

Estando en Sevilla, por una conferencia sobre este tema, el 12 de octubre de 1991, un grupo de indios peruanos invitados por grupos españoles para reflexionar sobre el acontecimiento, estuvieron como desagravio junto a la tumba de Colón en la catedral. Fue llamada la policía y se les encarceló. Poco después, hablando con ellos, uno de los indígenas me decía: «—¡Estamos acostumbrados a esto, pero no esperábamos ser tratados de esta manera hoy, aquí!». En la exposición internacional de Sevilla, ciertamente, no habrá indígenas para testimoniar esta verdad. Aquel encarcelamiento en la España del Mercado Común Europeo era un verdadero símbolo de lo que los españoles y portugueses, los europeos cristianos, la Modernidad había cumplido con ellos: las víctimas del primer holocausto del «Mito violento de la Modernidad», de una crueldad, debería despertar alguna solidaridad.

Pero esta crueldad de la Modernidad, invisible a su núcleo emancipador racional «ilustrado *(aufgeklärt)*», pareciera palidecer ante los sufrimientos de los campesinos pacíficos africanos aprisionados como bestias, transportados en barcos pestilentes a través del Atlántico, para llevar su carga humana al Nuevo Mundo. Se trata de la más cruel historia de los *esclavos africanos*[12]. La

---

[11] *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias,* BAE, Madrid, 1957, t. V, p. 137.

[12] Véase mi artículo sobre el problema del racismo que se ejerce contra los afro-latinoamericanos: «Informe sobre la situación en América Latina», en *Concilium* 171 (1982), pp. 88-95. Consúltese J. Saco, *Historia de la esclavitud de la raza negra en el Nuevo Mundo,* La Habana, 1938; E. Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos,* Sevilla, 1977; R. Mellafe, *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina,* México, 1973; L. Rout, *The African Experience in Spanish America: 1502 to the Present,* Cambridge, 1976; L. Fonor, *Slavery in the New World,* Englewood Cliffs, 1969.

«trata»[13] inmolará al nuevo dios del «Sexto Sol», el capital, unos trece millones de africanos. ¿No es éste el segundo «holocausto» de la Modernidad?[14] En 1504 aparecieron los primeros esclavos en Santo Domingo, traídos de España. En 1520 termina en la isla Hispañola el ciclo del oro, y comenzó el «ciclo del azúcar». Con la producción tropical del azúcar, el cacao o el tabaco, comienza la explotación de la mano de obra africana, de esclavos traídos para vivir y morir en los ingenios, en el trabajo que se objetivará en el valor originario del capital.

Al sur del Sahara había florecientes reinos[15] que producían

---

[13] Eufemismo con que se denomina el comercio de africanos esclavos. Portugal, Holanda, Inglaterra, Francia y hasta Dinamarca intervinieron en este «business». Si hubo en la humanidad muchos ejemplos de «esclavitud», y si el mismo Aristóteles la justificó racionalmente en su *Política*, nunca se había dado en tanto número y de manera tan sistemáticamente organizada. Es un efecto propio y exclusivo del capitalismo mercantil, de la primitiva acumulación de capital (el africano esclavo «objetivaba su vida» en el valor de los productos tropicales que se acumuló en Amsterdam, Londres, Manchester, etcétera). Es un momento constitutivo de la Modernidad: la invisibilidad de la crueldad, la barbarie, la violencia irracional de la esclavitud como «institución» aceptada y justificada por la «razón emancipadora» moderna que nos muestra la vigencia del «Mito sacrificial» del que hemos hablado en todas estas *Conferencias*. Repito: ni el esclavismo romano trató al esclavo tan universal y objetivamente como «mercancía» (como «cosa» vendible: es una absoluta «versachligung» de la persona, un «fetichismo» propio de la Modernidad, expresado con claridad inigualable hasta hoy por Karl Marx). Karl-Otto Apel, en nuestros diálogos en México en 1991, nos mostraba la superioridad de la «Aufklärung» sobre los otros pueblos, por ejemplo en el hecho de descubrir el sentido ético del canibalismo. Yo le repliqué que por qué no se veía junto al pretendido «canibalismo» el hecho más monstruoso y numéricamente espantoso del «esclavismo». Hubo silencio.

[14] Y si es cruel y violento el holocausto de los judíos perpetrado por Hitler (cuyo racismo era general en Francia, Italia, Alemania desde fines del siglo XIX, y no era sino la aplicación del racismo originario de la Modernidad como superioridad de la raza blanca europea sobre los indios, africanos y asiáticos, racismo hoy renaciente en el Mercado Común Europeo), en la refinada y sistemática manera de «matar», es necesario no olvidar que cerca de cinco millones de africanos «murieron» en los barcos negreros cruzando el Atlántico. Pero el resto, más de seis millones, «vivieron» largos años, tuvieron hijos e hijas, fueron tratados como «animales»: murieron en vida durante casi cinco siglos, los cinco siglos de la Modernidad.

[15] Por ejemplo los de Galam-Bambouk, Bouré o Bito (véase R. y M. Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, Payot, París, 1964, pp. 176ss.

oro, que era transportado a través del desierto por caravanas que comerciaban en el Mediterráneo musulmán y cristiano. Al descubrirse el Atlántico y encontrarse nuevas y más florecientes minas de oro y plata en América, dichos reinos de la sabana entraron en crisis. Ellos mismos cayeron en complicidad con los mercaderes del capitalismo europeo naciente, y colaboraron en la «caza» de campesinos libres africanos, que intercambiaron por armas y otros productos. Nacía así el «triángulo de la muerte»: salían los navíos con productos europeos (armas, herramientas de hierro, etcétera) de Londres, Lisboa, el Havre o Amsterdam; los intercambiaban en las costas occidentales del Africa por esclavos, que vendían en Bahía en Brasil, en Cartagena hispánica, en La Habana caribeña, en Port-au-Prince haitiano o en los puertos de las colonias del Sur de la Nueva Inglaterra americana, por el oro y la plata o por los productos tropicales del nuevo continente. Todo ello, todo ese valor («sangre humana coagulada», diría metafóricamente Karl Marx), era depositado en los bancos de Londres o en las despensas de los comerciantes de los Países Bajos, lo mejor de la Europa «moderna». ¡La Modernidad recorría su camino civilizador, modernizador, humanizador, cristianizador!

En Cartagena de Indias —lo mismo podía acontecer en una colonia inglesa, portuguesa o francesa—, se desnudaba a los africanos, hombres y mujeres, y eran colocados en lugares visibles, en el mercado. Los compradores palpaban sus cuerpos para constatar su constitución, palpaban sus órganos sexuales para observar el estado de salud de mujeres y varones; observaban sus dientes para ver si estaban en buenas condiciones, y según su tamaño, edad y fortaleza pagaban en monedas de oro el valor de sus personas, de por vida. Luego eran marcados a fuego. Nunca en la historia humana, en tal número y de tal manera cosificados como mercancías, fueron tratados miembros de raza alguna. ¡Otra gloria de la Modernidad!

La resistencia de los esclavos fue continua. Muchos de ellos alcanzaron la libertad por la lucha. Testimonio de ello son los «quilombos» en Brasil (territorios liberados, en algunos casos con miles de afro-brasileños que desafiaron durante años los ejércitos coloniales) o las «costas del Pacífico» en Centroamérica (región

de refugio y libertad de los esclavos británicos en Jamaica). El orden esclavista-colonial, sin embargo, respondía brutal y sistemáticamente a todo intento de fuga o emancipación. De la cultura francesa, fruto de la Revolución libertaria del 1879, emanó *Le Code Noir ou Recueil des Reglaments rendus jusqu'à présent*[16], una de las expresiones más irracionales de la historia de la humanidad y que sufrieron los afro-caribeños en Haití, Guadalupe y Martinica durante decenios. Fue un ejemplo prototípico del «derecho» opresor del mercantilismo capitalista emanado de la revolución burguesa moderna: la libertad de la Modernidad «hacia adentro» (libertad esencial de la persona en Hobbes o Locke) no era contradictoria con la esclavitud «hacia afuera» —doble cara del «Mito de la Modernidad» hasta el 1992, y que la política del Mercado Común Europeo, que se cierra sobre sí, expresa una vez más—. De todas maneras el mapa se tiñó de negritud: el sur de los Estados Unidos (al comienzo), todo el Caribe, la «costa Atlántica» de América Central, el norte y el este de Colombia y el Pacífico hasta el Ecuador, las tres Guayanas, el Brasil (donde casi sesenta millones de personas expresan su origen africano) muestra la existencia del «otro-rostro», de la «otra-cara» de la Modernidad.

Esos africanos «trans-terrados», que en el Caribe al nacer un niño guardan su «hilo umbilical» en una cajita o lo entierran en la tierra[17], crearon sincréticamente nueva cultura. La música mundial de ritmo (desde los blues, el jazz o el rock) ¿qué son sino expresión de la cultura afro-americana? En América Latina desde el vudú haitiano, hasta el candomblé o la macumba brasileña, son expresiones religiosas afro-latinoamericanas de esa trans-territoriedad de los esclavos.

---

[16] Continúa: «Concernant le Gouvernement, l'Administration de la Justicie, la Police, la Discipline et le Commerce de Negres dans les Colonies Françaises», París, chez Parault, 1762.

[17] Nos comentaba un misionero de Zaire que en el Africa al nacer un niño se entierra el «hilo umbilical», porque desde ese momento la «Tierra» será la madre nutricia de la persona. Cuando están en tierra extranjera lo guardan en una cajita, para enterrarlo en la tierra natal al regreso. ¡Los esclavos, extranjeros en América Latina y del Norte, guardaban en una cajita el «hilo umbilical» como signo del esperado retorno al Africa!

En tercer lugar, aparece un tercer «rostro» de «los de abajo»: los hijos de Malinche —como diría Carlos Fuentes—, *los mestizos*[18], hijos e hijas de indias (la mujer madre) y españoles (el varón dominador). Será el nuevo habitante del Nuevo Continente latinoamericano, en cuya ambigüedad (ni indio ni europeo) Latinoamérica vivirá su historia cultural y política posterior. En *El laberinto de la soledad* —soledad del mestizo, de los «hijos de la Malinche»— el Octavio Paz de la década del 50 mostraba su incertidumbre:

> «La tesis hispanista, que nos hace descender de Cortés con exclusión de Malinche, es el patrimonio de unos cuantos extravagantes —que ni siquiera son blancos puros—. Y otro tanto se puede decir de la propaganda indigenista, que también está sostenida por criollos y mestizos maniáticos, sin que jamás los indios le hayan prestado atención. El mestizo[19] no quiere ser indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. El empieza en sí mismo [...]. Nuestro grito popular[20] nos desnuda y revela cuál es esa llaga que alternativamente mostramos o escondemos, pero no nos indica cuáles fueron las causas de esa separación y negación de la Madre, ni cuándo se realizó la ruptura»[21].

A diferencia de los africanos y asiáticos —que como los indígenas americanos tienen una personalidad o identidad cultural y racial clara—, la mayoría de la población latinoamericana (a dife-

---

18 Véase, sólo como indicación al tema, las obras de Alexander Lipschütz, *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*, Siglo XXI, México, 1975; Angel Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1954; Harry Shapiro, *Race mixture*, UNESCO, 1953; Claudio Esteva Fabregat, *El mestizaje en Iberoamérica*, Alhambra, Madrid, 1988; Magnus Mörner, *Race Mixture in the history of Latin America*, Little Brown, Boston, 1967; José Pérez de Barradas, *Mestizos de América*, Cultura clásica moderna, Madrid, 1948.

19 Aquí Paz escribe «mexicano», pero deseo cambiarlo por el «mestizo», que es nuestro tema.

20 En México es muy popular gritar, afirmativamente, «Viva México, hijos de la chingada»: los «hijos de la chingada», observa Paz, son los otros, los enemigos, pero al mismo tiempo somos nosotros, el mismo pueblo.

21 FCE, México, 1950 (ed. 1973, pp. 78-79).

rencia de la población «blanca» norteamericana, que son los «criollos» en América Latina) no es —como acertadamente indica Paz— ni amerindia ni europea. Es eso, una mezcla, un hijo-hija de ambos, y son más de doscientos millones de personas, que durante cinco siglos han ido poblando el continente y haciendo historia: ¡son los hijos y las hijas que cumplen quinientos años! Son los únicos que cumplen en 1992 quinientos años, ya que ni los indios, ni los europeos, ni los africanos o asiáticos cumplen esa fecha. ¡Sólo el mestizo cumple su primer medio milenio! Odiado por los indios (que le llaman en ciertas regiones «ladino»), porque se afirmaba ante ellos como el «señor», aunque no fuera blanco; despreciado por los europeos (o por sus hijos e hijas, los criollos) por no ser blancos, es sin embargo el que porta en su contradicción lo propio (como negativo y positivo) de la cultura propiamente latinoamericana, y es en torno al mestizo que se irá construyendo eso que se llama «América Latina», «América luso-hispánica», «Hispanoamérica», «Iberoamérica»..., no ya como geografía (Sud —Centro—, parte de Norteamérica y el Caribe), sino como bloque cultural.

El mestizo vivirá en su cuerpo y sangre la contradictoria figura de la Modernidad —como emancipación y como mito sacrificial—. Pretenderá ser «moderno», como su «padre» Cortés —como la Ilustración borbónica colonial del siglo XVIII, como el liberalismo positivista del siglo XIX[22], o como el desarrollismo de dependencia modernizada después de la crisis de los populismos y el socialismo en el siglo XX—, pero fracasará siempre al no recuperar la herencia de su «madre» Malinche. Su condición de «mestizo» exige la afir-

[22] Octavio Paz escribe: «La reforma liberal de mediados del siglo pasado parece ser el momento en que el mestizo [mexicano] se decide a romper con su tradición, que es una manera de romper con uno mismo [...]. Juárez [o Sarmiento] y su generación fundan un Estado cuyos ideales son distintos a los que animaban a Nueva España o a las sociedades precortesianas. El Estado mestizo [mexicano] proclama una concepción universal y abstracta del hombre [...]. La Reforma es la gran Ruptura con la Madre» (*Op. cit.*, p. 79). Los proyectos de «modernización», de privatizaciones, de desmantelamiento aún del «Estado de bienestar» imperante como política hegemónica a fines de la década del 80 en América Latina (desde Menem en Argentina, De Mello en Brasil o Fujimori en Perú), son otras de esas «rupturas» históricas.

mación del doble origen —amerindio, periférico y colonial: la víctima, la «otra-cara» de la Modernidad; y moderno por el «ego» que se «enseñorea» sobre la tierra de su padre Cortés—. Siendo la raza mayoritaria, será igualmente el momento del «bloque social» de los oprimidos en torno al cual girará la posibilidad de *la realización* de América Latina, pero no será la cultura mestiza el nombre propio de la cultura latinoamericana[23]. De todas maneras, el proyecto de liberación irá teniendo en cuenta la cultura y la figura histórica del mestizo. Se trata del «tercer-rostro» de la «otra-cara» de la Modernidad. No ha sufrido como el indio o el esclavo africano, pero es igualmente un oprimido dentro del mundo colonial, dentro de la situación estructural de dependencia cultural, política y económica —tanto en el orden internacional como nacional—.

Aunque originariamente náhuatl, por el texto del indio Antonio Valeriano, el *Nican Mopohua*[24] es ya un momento de la transición de una cultura indígena a la de los mestizos y criollos. Anuncia claramente el comienzo del «Sexto Sol»[25], como esperanza de los pobres y oprimidos. La Guadalupe-Tonatzin dice a Juan Diego:

> «A ti, a todos Ustedes juntos los moradores de esta tierra [...]. He venido para oír allí sus lamentos, y remediar todas sus miserias, penas y dolores».

---

[23] Tal como Pedro Morandé, en su obra *Cultura y modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1983, p. 162, escribe: «Nuestra síntesis cultural original es latinoamericana, mestiza y ritual». La «cultura popular» es meramente la cultura «mestiza». Véase más adelante la obra de Néstor García Canclini.

[24] Nombre náhuatl de la «Aparición de la Virgen de Guadalupe» (véase J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México, 1977), con traducción y comentarios de Clodomiro Siller, CENAMI, México, 1980.

[25] «Empezó a brotar la fe, el conocimiento de Dios nuestra raíz [esta es ya una expresión del pensamiento náhuatl], el que nos da la vida [otra expresión náhuatl]. Era sábado muy en la aurora. Al llegar junto al cerro llamado Tepeyacac, amanecía, y oyó cantar arriba» (texto inicial del *Nican Mopohua*). La «aurora», el «amanecer» nos hablan del «Nuevo Sol». El «canto» arriba, una hierofanía, y las «flores» de Castilla al final de la narración, nos hablan de «flor y canto».

Juan Diego, el indio por excelencia, es a quien la Virgen (la Tonantzin de los pueblos oprimidos de los aztecas: «nuestra madrecita») se dirige, y no a los españoles que «muy poco antes habían venido». Juan Diego, que se llama a sí mismo: «cordel, escalerilla sin tablas, excremento, hoja suelta»[26], es el sujeto y protagonista de la «aparición»:

> «En primer término: se trata de una Virgen india; enseguida: el lugar de su aparición (ante el indio Juan Diego) es una colina que fue antes santuario dedicado a Tonantzin [...]. Como es sabido, la Conquista coincide con el apogeo del culto a dos divinidades masculinas: Quetzalcóatl [...] y Huitzilopochtli [...]. La derrota de estos dioses [...] produjo entre los fieles una suerte de regreso hacia las antiguas divinidades femeninas [...]. La Virgen católica es también madre (Guadalupe-Tonantzin la llaman aún los peregrinos indios), pero su atributo principal no es velar por la fertilidad de la tierra, sino ser refugio de los desamparados»[27].

Muy pronto, sin embargo, gracias a la obra de Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en México* (México, 1648), el imaginario indígena es asumido por los mestizos y criollos para afirmar su identidad ante los españoles, los extranjeros, los europeos. Es el gran símbolo de la unidad del «pueblo» latinoamericano (unidad de un «bloque social» de los oprimidos contradictorio y disperso):

> «Por el puente tendido entre el Tepeyac[28] y el *Apocalipsis*[29] de

26 «Cordel»: prisionero, amarrado; «escalerilla de tablas»: pisoteado, oprimido; «excremento»: despreciado, pecador *(tlaelcuani)*; «hoja suelta»: hombre muerto.

27 Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, pp. 76-77.

28 La montaña de la diosa Tonantzin y donde se habría «aparecido» a Juan Diego, y donde se ubicaba la Iglesia de la Guadalupana.

29 Miguel Sánchez aplica el texto del *Apocalipsis* de Juan, capítulo 12, cuando se habla de «una gran señal apareció en el cielo una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies...». Y sobre todo en aquella de «pero se le dieron a la mujer dos alas del águila grande [...]», debiendo luchar después contra el agua. Todo ello es interpretado por Sánchez como la imagen de la Guadalupana, en relación al nopal, el águila y la serpiente náhuatl, y el lago de Tezcoco, que se fue secando. Es decir, se pretendía que el autor del *Apocalipsis* se había referido a México explícita e históricamente.

Juan se lanzarían audazmente después los predicadores del siglo XVIII[30], los revolucionarios del siglo XIX[31] [...] Miguel Sánchez no vacila en afirmar que la imagen de Guadalupe es originaria de este país y primera mujer criolla [...] Miguel Sánchez fue [...] ciertamente un patriota criollo, plenamente consciente de serlo[32]»[33].

La Guadalupana es uno de esos símbolos que unen diversas clases, grupos sociales, etnias, en un momento coyuntural de constitución del Estado-nación, pero hegemonizado todo ese proceso por un protagonista del que debemos hablar ahora. Nació la Guadalupana india, fue posteriormente aceptada por mestizos, y por último asumida por los criollos. Era la «madre» de la nación libre —nación sin embargo contradictoria en su desarrollo futuro—.

En efecto, coyunturalmente hubo un «cuarto-rostro» dominado, si lo oponemos a los españoles borbónicos que oprimían a las élites nativas. Fueron los criollos, hijos e hijas blancos de españoles en Indias, clase dominada por los Habsburgos primero y los Borbones después, o por los reyes de Portugal en Brasil, que sintieron, muy especialmente a finales del siglo XVIII, la imposibilidad de realizar su propio proyecto histórico. El «proyecto emancipador» fue entonces hegemonizado por los criollos. Criollos fueron José de San Martín en El Plata, Simón Bolívar (un «montuano» conservador) en Venezuela y la Nueva Granada, el cura Miguel Hidalgo en Nueva España. Criollos nacidos en el Nuevo Mundo, que conocieron y vivieron los ríos, las montañas, las

---

[30] Fray Teresa Servando de Mier predicará la necesidad de la emancipación americana apoyándose en la tradición de la predicación del evangelio en México en el primer siglo, por la presencia de Santo Tomás Apóstol-Quetzalcóatl, que habría anunciado ya a la Virgen de Guadalupe. Es decir, la fe cristiana preanunciada en la Guadalupana no era un don debido a los españoles, extranjeros e invasores.

[31] Miguel Hidalgo tomó como bandera contra los españoles a la Virgen de Guadalupe, lo mismo que Zapata, el revolucionario campesino del siglo XX, que destruía iglesias y ocupaba templos con el estandarte (como bandera) de la Virgen de Guadalupe. En Cuernavaca, en el museo de la llamada «Casa de Cortés», puede observarse una fotografía en este sentido.

[32] Escribe en p. 209: «Lo he hecho (al libro) para la Patria, para mis amigos y mis compañeros, para los ciudadanos de este Nuevo Mundo».

[33] J. Lafaye, *Op. cit.*, pp. 341-343.

selvas como propias, desde siempre, desde su nacimiento. Pero las conocieron de otra manera que los indígenas (que las tuvieron por sus dioses ancestrales), que los esclavos africanos (que les resultaron extrañas, propiedad de sus «señores», y tan lejanas a su Africa natal), de los despreciados mestizos. Tuvieron una «conciencia feliz», no escindida (aunque parcialmente dominada por los peninsulares, los «realistas», los «gachupines», los hispano-lusitanos). Ellos fueron la clase hegemónica que transformó al comienzo del siglo XIX, de un simple «bloque social» contradictorio de los oprimidos (indios, esclavos africanos, zambos [hijos de indios y africanos], mulatos [hijos de blancos y africanos], mestizos [hijos de blancos e indias]), un «pueblo» histórico en armas. El «pueblo» latinoamericano vivió en las gestas de la Emancipación —ante Francia[34], España[35] o Portugal[36], y en el caso de Jamaica, Curaçao u otras colonias latinoamericanas con respecto a Inglaterra u Holanda— una experiencia de su «unidad histórica», en buena parte como negación de su «pasado colonial»; es decir, «unidos» todos por el enemigo común. El proceso emancipador del siglo XIX, hegemonizado por los «criollos» (al menos en la América luso-hispana), rápidamente se escindió internamente, ya que los «criollos» mal pudieron asumir, subsumir o afirmar los proyectos históricos de los indígenas, africanos emancipados de la esclavitud, de los mestizos y otros grupos componentes del «bloque social» de los oprimidos. Por ello se equivocaba Simón Bolívar en su sueño de fácil unificación bajo hegemonía de la raza blanca:

---

[34] No hay que olvidar que Haití se libera de Francia en 1804, y Toussaint l'Ouverture es el gran héroe de la gesta caribeña, siendo de pura raza africana: el primer libertador latinoamericano. Bolívar se refugiará en Jamaica, tierra de afrocaribeños, de donde escribirá la famosa *Carta de Jamaica*.

[35] La primera declaración formal de independencia con respecto a España como totalidad se realiza en el Congreso del Tucumán el 9 de julio de 1816 en Salta del Tucumán, y por las Provincias Unidas del Río de la Plata. La independencia de espíritu conservador, y contra el proyecto de Miguel Hidalgo, se consuma en 1821 con el nombramiento de Iturbide, un militar de pura raza blanca.

[36] Con el «fico» de Joao I, en 1822, el Brasil deviene independiente de Portugal, constituyendo el «Imperio del Brasil» hasta la República fundada en 1889.

«De quince o veinte millones de habitantes que se hallan esparcidos en este gran contiente de naciones indígenas, africanas. españolas y razas cruzadas, la menor parte es ciertamente de blancos; pero también es cierto que ésta posee cualidades intelectuales que le dan una igualdad relativa y una influencia que parecerá supuesta a cuantos no hayan podido juzgar, por sí mismos, del carácter moral y de las circunstancias físicas, cuyo compuesto produce una opinión lo más favorable a la unión y armonía entre todos los habitantes; no obstante la desproporción numérica entre un color y otro[37]».

Pareciera indicar que es posible una unidad en los nuevos Estados-naciones que se estaban fundando, entre las diversas razas, entre las culturas indígenas, las provenientes de los africanos libertos, de los mestizos y blancos. De hecho, fueron los «criollos» los que monopolizaron el poder en los nuevos Estados nacionales. El «pueblo» que se opuso a las metrópolis ibéricas se dividió. Un nuevo «bloque social» de los oprimidos ocupó el lugar del antiguo: ahora los criollos eran los dominadores, conservadores o federalistas, liberales o unitarios; al final todos (con mayor o menor participación de mestizos y hasta de indígenas y mulatos) fueron clases, fracciones o grupos que «gestionaron» la dependencia, no ya de España o Portugal, sino de Inglaterra o Francia, y por último de Estados Unidos[38]. La «conciencia de la dependencia» es suficiente para un proyecto «asuntivo»[39], pero no es un «proyecto de liberación» popular (de indígenas, afro-latinoamericanos, campesinos, obreros, marginales): la «otra-cara» de la Modernidad. Los proyectos de emancipación nacional, herederos del proyecto de los criollos que «lideraron« al «pueblo» latinoamericano en el pro-

---

[37] «Articulo periodístico a la Gaceta Real de Jamaica», del 28 de septiembre de 1815 en Kingston; véase el texto en *Doctrina del Libertador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1975, pp. 75ss.

[38] Los proyectos «libertario», «conservador» o «civilizador» pertenecen a grupos de dominación (sean de criollos o mestizos), que ocupan el lugar del proyecto «ibérico» o que se articulan al proyecto de «colonización occidental» (véase Leopoldo Zea, *Filosofía de la Historia Americana*, ya citada, pp. 188ss., para el «proyecto libertario», o pp. 108s., para el «proyecto colonizador ibérico»).

[39] *Ibid.*, pp. 165ss.; pp. 269ss.

ceso de la Emancipación ante las metrópolis del siglo XIX, fundaron el «Estado-nación» moderno. Ha habido dificultad en integrar el «proyecto» de las etnias indígenas y las culturas afro-latinoamericanas, las culturas populares, en el proyecto de liberación futuro latinoamericano.

Consumada entonces la Emancipación, desde 1821-1822 (desde México al Brasil), podemos observar nuevos «rostros», que frecuentemente son los antiguos pobres de la colonia que aparecen ahora como con nuevo ropaje. El «quinto rostro» es el de los campesinos[40]. Muchos de ellos son simples indígenas que han abandonado sus comunidades, mestizos empobrecidos, zambos o mulatos que se dedicaron a trabajar la tierra. Pequeños propietarios de unidades más o menos improductivas, de «ejidos» sin posibilidades reales de competencia, peones de campo mal pagados, diversos rostros de los «trabajadores directos de la tierra». Hasta el final de la primera parte del siglo XX más del 70% de la población latinoamericana vivía en el campo. Estaban explotados y arrinconados por una oligarquía criolla terrateniente, latifundista. En ciertas regiones, como en México, se produce una verdadera revolución campesina que es derrotada (desde 1910 a 1917, donde sus líderes Francisco Villa y Emiliano Zapata terminan por ser asesinados; revolución que se reaviva con los «cristeros» posteriormente). En otras regiones son campesinos sin tierra —como los treinta millones de «nordestinos» en Brasil—, que «ocuparán» la tierra ilegalmente o destruirán la selva tropical amazónica para comer[41]. Por último, el avance «modernizador» (el del libre mercado

---

[40] Véase entre otros la obra coordinada por Pablo González Casanova, *Historia Política de los campesinos latinoamericanos*, Siglo XXI, México, t. I-IV, 1984; Steve Stern, *Resistence, rebellion and consciousness in the Andean Peasant*, University of Wisconsin, Madison, 1987; Rodolfo Stavenhagen, *Agrarian problems and peasant movements in Latin America*, Doubleday, Garden City, New York, 1970; David Lehmann-Hugo Zemelmann, *El campesinado*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972; Miguel Díaz Cerecer, *La condición campesina*, UNAM/I, México, 1989.

[41] El capitalismo arrincona a los nordestinos a morir de hambre o destruir la selva. Ahora se descubre que ecológicamente sería una catástrofe la desaparición de la última gran selva tropical del planeta; pero muchos olvidan que la solución es primero la justicia con respecto a un pueblo de campesinos empobrecidos por

sin planificación alguna posible, desde que el «Mito» de la «Mano de Dios» providente de Adam Smith organiza sabiamente todo) lanza a los campesinos privados de la posibilidad de reproducir su vida en el campo hacia las ciudades. Allí les deparará el «destino» del «Sexto Sol» (el capital) el transformarse en uno de los otros dos «rostros» de la «otra-cara» de la Modernidad.

En primer lugar, como «sexto rostro», los obreros[42]. La revolución industrial —posterior al capitalismo mercantil en su etapa dineraria inaugurada por Portugal y España desde finales del siglo XV, como hemos visto—, efectuada primeramente en Inglaterra a mediados del siglo XVIII, llegará a implementarse en América Latina a finales del siglo XIX[43]. Será una revolución industrial originariamente «dependiente»[44]. Por ello las burguesías nacionales

---

el capitalismo de mercado, que es entonces origen directo de la destrucción de la selva. El movimiento ecologista tiene frecuentemente poca conciencia «económica». Sería conveniente una lectura de *El capital* de Marx para descubrir la relación directa entre tecnología destructora de la tierra y la teoría del plusvalor relativo —ya que el aumento de productividad se alcanza por una tecnología que no importa si es antiecológica y lanza al mercado una masa hambrienta de personas, como los nordestinos, que deben reproducir su vida destruyendo regiones que puedan darle de comer (sin saber que, desaparecida la selva, la región amazónica se transforma en un desierto en poco tiempo)—.

[42] Véase la obra coordinada por Pablo González Casanova, *Historia del movimiento obrero en América Latina*, Siglo XXI, México, t. I-IV, 1984; Julio Gaudio, *El movimiento obrero en América Latina (1850-1910)*, Tercer Mundo, Bogotá, 1978; Aníbal Quijano, *Clase obrera en América Latina*, Ed. Universidad Centroamericana, San José, 1982; Ricardo Melgar Bao, *El movimiento obrero latinoamericano. Historia de una clase subalterna*, Alianza, Madrid, 1988; Carlos Rama, *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano contemporáneo*, Laia, Barcelona, 1976; Víctor Alba, *Politics and the Labor movement in Latin America*, Stanford University Press, Stanford, 1968.

[43] Y sólo en algunos puntos como en las ciudades de Buenos Aires, Sao Paulo o México, y después lentamente en Montevideo, Santiago de Chile, Lima, Bogotá. Los primeros en tomar conciencia serán grupos obreros anarco-sindicalistas, socialistas, para posteriormente ser absorbidos en las centrales obreras de corte populista (como en el caso de México, Argentina o Brasil).

[44] Véase el tratamiento del tema en mi obra *Filosofía ética de la liberación*, t. III (ya citado), en su introducción a la tercera parte: «La histórica latinoamericana». O en *Hacia un Marx desconocido*, ed. cit., cap. 15: «Los *Manuscritos del 61-63 y el concepto de dependencia*», pp. 312ss. (hay traducción inglesa en *Latin American*

latinoamericanas (que pretenden un «proyecto unitario» o subsuntivo de los proyectos de los conservadores y liberales, pero nunca popular, sino «populista») gestionarán un capital «débil», ya que transfiere estructuralmente valor al capital «central» de las metrópolis (Inglaterra principalmente, y desde el 1945 a Estados Unidos primero, y posteriormente a las nuevas potencias del capitalismo trasnacional: Japón y Alemania con el Mercado Común Europeo). Ante un capital débil el obrero será «sobre-explotado», en la clara e insuficiente posición de Mauro Marini[45]: el aumento desmedido de las horas de trabajo (mero plusvalor absoluto), por la intensidad y ritmo del trabajo (tipo derivado de plusvalor relativo), por la disminución desproporcionada del valor absoluto y relativo de sus salarios (el salario mínimo es de 45 dólares mensuales en Haití, 60 en Brasil o algo más de 100 en México)[46]. El capital periférico debe «compensar» la transferencia de valor hacia el capital «central». Toda esta problemática falta completamente en toda la discusión sobre la Modernidad y Post-modernidad (tanto en un Habermas como en Lyotard, Vattimo o Rorty), filosofías eurocéntricas (o norteamericanas) sin conciencia mundial. Los millones de obreros en América Latina (lo mismo en Asia o Africa) son la parte más explotada del capital mundial, son los miserables de nuestra época, presagiada por Hegel en su Filosofía del Derecho cuando pronosticaba que la «sociedad burguesa» solucionaría sus contradicciones buscando fuera sus soluciones:

Perspectives [Los Angeles], 1, 1991). En estos escritos pretendemos probar a comienzos de la década del 90 la pertinencia y el sentido de la antigua «teoría de la dependencia», a la que hay que volver para justificar racionalmente la miseria creciente del capitalismo periférico y dependiente en América Latina, Africa y Asia (el antiguo mundo colonial de la Modernidad europea).

[45] En su obra *Dialéctica de la Dependencia*, Era, México 1973.

[46] La mayoría de la población de los países nombrados no tienen salarios mínimos con garantías sociales. Por ello el desempleo o subempleo llega en muchos casos a más del 50% de la población. Al decir de Franz Hinkelammert, ser «explotado» (es decir, recibir un salario de hambre y producir enorme plusvalor) es hoy un privilegio en América Latina, ya que la mayoría son simplemente «pobres» fuera de una relación estable capital-trabajo.

[47] La «transferencia» de la periferia al centro es la injusticia ética estructural mundial de nuestra época (el momento central invisible del «Mito sacrificial de la

«La ampliación de esa articulación se alcanza por medio de la colonización, a la cual —espontánea o sistemáticamente— es empujada la sociedad burguesa desarrollada»[48].

Consideraciones que deben entenderse desde esta otra reflexión:

«Acumulación del capital es, por tanto, aumento del proletariado»[49]. «La ley [de la acumulación del capital] produce una acumulación de miseria (Akkumulation von Elend) proporcional a la acumulación de capital. La acumulación de riqueza de un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, embrutecimiento y degradación ética en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital»[50].

Modernidad» o de la «modernización», del «libre mercado»). Sus épocas son aproximadamente las siguientes: la *primer época* es la del mercantilismo dinerario (del siglo XV al XVII), de hegemonía ibérica (donde se «transfería» valor en dinero: oro, plata; robo nunca reconocido ni evaluado como «crédito» latinoamericano al capital europeo originario, y del cual nunca se cobrará «interés» alguno); la *segunda época*, preparatoria de la dependencia, primera forma del capitalismo libre-cambista, comienza con las reformas borbónicas, de una España ya dependiente de Inglaterra y que impide en América Latina la naciente revolución industrial (como en los «obrajes» textiles de México o Lima); la *tercera época*, en la segunda forma del capitalismo como imperialismo, por el endeudamiento crediticio (por ejemplo, para instalar ferrocarriles o puertos) y por exportación de materias primas con precios muy por debajo de su valor; la *cuarta época*, en la dependencia populista (de regímenes como los de Vargas, Cárdenas o Perón, desde 1930), donde se transfiere valor por una «competencia» con diversa composición orgánica media de los capitales «centrales» y «periféricos». En ella crece propiamente la «clase obrera» de la que estamos hablando. La *quinta época*, la de transferencia de valor por extracción de las trasnacionales, por los créditos internacionales que producen transferencia directa de capital por pago de intereses altísimos en cantidades nunca antes soñadas. Una larga historia de explotación que hemos descrito en otras obras.

[48] Parágrafos 246-248.

[49] *El capital*, I, cap. 23 (1873); en cast. Siglo XXI, I/3, p. 761; en alemán *MEGA* II, 6, p. 562.

[50] *Ibid.*, p. 805; p. 588.

Es obvio que Marx ha caído hoy, en 1992, en descrédito dentro de la mitología del mercado libre de competencia perfecta[51], ya que permite comprender que la miseria del «pueblo» de las naciones periféricas (en América Latina los indígenas, africanos, mestizos, campesinos, obreros y otros grupos) es proporcional a la riqueza de los «ricos» (en los mismos países periféricos y en los países «centrales» del sistema capitalista). Todo esto parece ignorarlo el «Mito de la Modernidad».

Para terminar, no podemos olvidar el «séptimo rostro» de la «otra-cara» de la Modernidad, los marginales[52]. El capital periférico, hemos dicho, es débil porque transfiere sistemáticamente valor. No sólo hay por ello una sobre-explotación del obrero asalariado, sino igualmente una enorme sobrepoblación relativa y absoluta[53], un «ejército laboral de reserva» que el débil capital periférico no puede subsumir. Es por su debilidad estructural que la marginalidad urbana alcanza proporciones siempre en aumento en los

---

[51] Véase la obra de Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, donde se falsea la argumentación popperiana de la imposibilidad de una «cierta» planificación (ya que Popper pretende desvirtuar toda posible planificación en la crítica a la planificación «perfecta»), y donde muestra la contradicción de un «mercado con competencia *perfecta*» (imposibilidad que no destruye un «cierto» mercado libre que puede ser planificado, en cierto grado, el necesario, por una planificación «posible», nunca «perfecta» como lo pretendía una cierta escuela estalinista).

[52] Véanse algunos trabajos como los de la CEPAL, *Bibliografía sobre marginalidad social*, CEPAL, Santiago de Chile, 1973; Gino Germani, *Marginality*, Transaction Books, New Brunswick, 1980; Miguel Izard, *Marginados, fronterizos, rebeldes y oprimidos*, Serbal, Barcelona, 1985; Dióscoro Negretti, *El concepto de marginalidad: aplicación en el contexto latinoamericano*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1987; José Nun, *Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal*, Centro Latinoamericano de Demografía, Santiago de Chile, 1971; Esmeralda Ponce de León, *Marginalidad de la ciudad*, Trillas, México, 1987; Fernando Serrano Migallón, *Marginalidad urbana y pobreza rural*, Diana, México, 1990; Alberto Ruiz de la Peña, *La marginalidad social*, UNAM, México, 1977.

[53] Muchos atribuyen a la explosión demográfica la causa de la sobrepoblación. Es evidente que hay una explosión demográfica en el Tercer Mundo, pero se olvida que en Europa la hubo en la Edad Media y desde la revolución industrial. Ahora se produce en le Mundo Periférico y alcanza proporciones inmensas, lo que no puede justificar un cierto malthusianismo cínico de muchos.

países latinoamericanos —en megalópolis como São Paulo, México, Buenos Aires, Santiago, Lima, Bogotá, Río o Guadalajara, la conurbación marginal alcanza el número de varios millones —lo mismo que en Delhi, El Cairo o Nairobi—. El fenómeno contemporáneo de la marginalidad —cuestión que nació bajo el concepto de «lumpen» pero que alcanza hoy una gravedad mucho mayor— manifiesta quizá el rostro más injusto y violento en el capitalismo periférico como fruto de la sociedad llamada por muchos como el «capitalismo tardío» (el Spätkapitalismus de Jürgen Habermas, por ejemplo). Los estudiosos, también historiadores y filósofos, no advierten la articulación entre el sistema del capitalismo tardío, posindustrial y de servicios, centrado en el capital financiero y trasnacional, y el capitalismo periférico propiamente industrial, que subsume trabajo vivo con salarios de subsistencia mínima, gracias a la «competencia» de los marginales que ofrecen su trabajo a precios infrahumanos (como los «braceros» ilegales en Estados Unidos). La vida de la marginalidad es mucho menos desarrollada (desde un punto de vista alimentario, por el vestido, la habitación, la cultura media, la dignidad de la persona, y muchos otros indicadores de la «cualidad de vida») que la encontrada por Cortés en la festiva y numerosa ciudad de Zempoala en el 1519. Han pasado quinientos años y muchos millones de marginales de la ciudad de México querrían tener el alimento, vestido y dignidad de vida de los habitantes de México-Tenochtitlan. No queremos con esto ni retornar al pasado ni proponer un proyecto folclórico o preindustrial a lo Gandhi; simplemente deseamos mostrar la «otra-cara», el producto estructural del «Mito de la Modernidad» —como mito sacrificial, violento e irracional—.

Desde 1492 al 1992 transcurre la larga historia, en el tiempo del «Sexto Sol», en el cual ese pueblo latinoamericano, el «bloque social« de los oprimidos, irá creando su propia cultura[54]. Sobre

[54] Véanse las obras de Néstor García Canclini, *Arte popular y sociedad en América Latina*, Grijalbo, México, 1977 (bibliografía pp. 277 ss.); Idem, *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México, 1984; Idem, «Para una crítica a las teorías de la cultura», en *Temas de Cultura latinoamericana*, UNAM, México, 1987.

ella impactará la pretensión de una modernización que ignora su propia historia, ya que es la «otra-cara» invisible de la Modernidad[55]. Mal puede ese «pueblo« realizar la Modernidad de la que ha sido siempre la parte explotada, oprimida; la «otra-cara» que ha pagado con su muerte la acumulación del capital originario, el desarrollo de los países centrales. Se trata, en nombre del núcleo racional y emancipador de la Modernidad (como «salida» de la inmadurez, pero no culpable), de negar el «Mito de sacrificial», eurocéntrico y desarrollista de la misma Modernidad. Por ello, el «proyecto liberador» (no meramente «asuntivo», porque éste sólo puede subsumir los proyectos emancipador de los criollos, conservador de los terratenientes o liberal de los que niegan el pasado indígena, afro-latinoamericano y colonial) es al mismo tiempo un intento de superación de la Modernidad, un proyecto de liberación y «trans-modernidad». Un proyecto de racionalidad ampliada, donde la razón del Otro tiene lugar en una «comunidad de comunicación» en la que todos los humanos (como proponía Bartolomé de las Casas en el debate de Valladolid en 1550) puedan participar como iguales, pero al mismo tiempo en el respeto a su Alteridad, a su ser-Otro, «otredad» que debe estar garantizada hasta en el plano de la «situación ideal de habla» (para hablar como Habermas) o en la «comunidad de comunicación ideal» o «trascendental» (de Apel).

Todo lo dicho es sólo una introducción histórico-filosófica al tema del diálogo entre culturas (entre proyectos o teorías políticos, económicos, teológicos, epistemológicos, etcétera), para construir no una universalidad abstracta, sino una mundialidad analógica y concreta, donde todas las culturas, filosofías, teologías puedan contribuir con un aporte propio, como riqueza de la Humanidad plural futura.

El 1492 fue el inicio de la Modernidad; de la mundialidad como «centro» de Europa; de la constitución como «periferia» de América Latina, Africa y Asia. Ese acontecimiento histórico (1492) fue sin

---

55 Sobre la Modernidad como «modernización» véase Robert Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung*, Eichborn Verlag, Frankfurt, 1991, en especial «Der Opfergang der Dritten Welt als Menetekel» (pp. 189ss.).

embargo interpretado de manera no-europea en los mundos periféricos.

Hemos pretendido bosquejar la manera de analizar la cuestión para así introducir las condiciones históricas de una teoría del diálogo, que no caiga: 1) en el optimismo fácil del universalismo racionalista abstracto (que puede confundir universalidad con eurocentrismo y desarrollismo modernizador), en el que puede derivar la actual «Escuela de Frankfurt», 2) ni en la irracionalidad, incomunicabilidad o inconmensurabilidad del discurso de los postmodernos. La Filosofía de la Liberación afirma la razón como facultad capaz de establecer un diálogo, un discurso intersubjetivo con la razón del Otro, como razón alterativa. En nuestro tiempo, como razón que niega el momento irracional del «Mito sacrificial de la Modernidad», para afirmar (subsumido en un proyecto liberador[56]) el momento emancipador racional de la Ilustración y la Modernidad, como Trans-modernidad.



[56] Indicado con «G» en el esquema del *Apéndice 2.*

APENDICE 1

DIVERSOS SENTIDOS DE LAS PALABRAS «EUROPA», «OCCIDENTE», «MODERNIDAD», «CAPITALISMO TARDIO»

Debe distinguirse claramente en las siguientes palabras el contenido semántico, el significado que van adquiriendo sincrónicamente en la historia:

1. *Europa* bárbara versus Grecia, la helenicidad. El «Asia» será una provincia de Anatolia (actual Turquía), y nada más. Es el sentido más antiguo y primero. Por lo tanto, Europa es lo incivilizado, bárbaro, no-político, no-humano.

2. *Occidental* (Imperio romano latino, que ahora contiene al Africa como las provincias del sur del Mediterráneo) versus Oriental (Imperio romano helenista, griego). El «Asia» es parte del Imperio oriental (el Egipto ptolomeico es parte oriental, y no propiamente parte del Africa). No hay concepto relevante de Europa.

3. En Constantinopla (desde el siglo VII), el Imperio romano cristiano versus Mundo árabe musulmán (desde el siglo VII). «Lo griego» *clásico* es de ambos (y de hecho Aristóteles será más estudiado por los árabes en Bagdad o Córdoba, que en Constantinopla). No hay concepto de Europa. Constantinopla nunca es ni lo Occidental ni Europa, por oposición al Asia y Africa.

4. La *Europa latina versus* Mundo árabe. Nuevamente Aristóteles es considerado más un filósofo de los árabes que de los latinos cristianos. Abelardo, Alberto y su discípulo Tomás comienzan el cambio y adaptación, pero todavía Aristóteles no es considerado Occidental ni Europeo. Aquí, de manera inicial y lentamente, Europa se distinguirá del Africa (ahora musulmana y negra) y del Asia (musulmana igualmente). Lo Oriental es todavía Constantinopla, el mundo ortodoxo.

5. En el renacimiento italiano (desde la caída de Constantinopla principalmente, 1453) comienza la fusión entre: Occidental (latino) y Griego (Oriental) *versus* Turcos, lo árabe o musulmán (los turcos abandonan el mundo helenista, y se olvida el eslabón árabe-helenista). Se inicia la ecuación: *Occidental* = Helenístico + Romano + Cristiano. Desde 1474 al menos (en carta de Toscanelli), el Occidente comienza a enfrentarse al Oriente por el Atlántico, como posibilidad.

6. *Europa*, desde 1492, que se había usado desde antiguo, pero en un sentido más amplio, se consolida definitivamente en el siglo XVI, para distinguir ese continente de América, y del Africa y Asia antiguos. Pero ahora Europa es la parte restringida latino-germánica sitiada por el mundo musulmán (de Viena a Granada). Además ahora, por primera vez, habiendo una «Cuarta Parte» del mundo (América), es el «Centro» (Europa como «Centro»). Las otras tres partes (América, Africa y Asia) comienzan su historia de «Periferia». El «Oriente» es ahora el continente entre el Asia Menor, el Mar de los Arabes (Océano Indico) y el «Mar del Sur» (Océano Pacífico).

7. En el siglo XVIII se consuma la fusión Occidente (desde 2, todo confusamente), Helenicidad (que era en 1. la anti-Europa) y Europa-centro, con sus colonias en la Periferia. Hegel es la expresión filosófico-teológica más impresionante de esta nueva ideología. Sólo ahora es, por primera vez, *Europa Occidental*. Nunca se había hablado de «Europa» con la determinación «Occidental».

8. Con el colonialismo, los racismos, nacionalismos (como el de Hitler y con la ideología de la CIA, por ejemplo), la «Cultura (o Civilización) Occidental» no es sólo Europa. Ahora Europa es una «parte» de dicha cultura. Es la cultura y sistema centro-europeo-*norteamericano*. Por otra parte, el concepto ideológico norteamericano de «Hemisferio Occidental» excluye el «Sur»: Africa y América Latina son parte geográficamente de ese Hemisferio, pero no se los incluye; en realidad sólo se entiende el «Hemisferio Occidental Norte». En su sentido más amplio la *Cultura Occidental* puede ser la cultura de América Latina, al menos de sus élites (de los criollos y mestizos, como lo piensa Edmundo O'Gorman).

9. Además, frecuentemente, se le agrega lo de «Cristiana»: *Cultura (Civilización) Occidental y Cristiana*. En realidad e históricamente el «Cristianismo» nada tiene de occidental, ya que es una religión que nace en el mundo semita (como la religión islámica), del judaísmo, y es geográfica y culturalmente completamente «oriental», asiática, por su situación en el Imperio romano (en la parte más «Oriental» del Imperio en términos absolutos). El «Cristianismo» proviene de un «mundo» más

oriental que el mismo helenismo (que históricamente nunca fue «europeo»). La expresión *Cultura (o civilización) occidental y cristiana* es un sincretismo contradictorio e ideológico, antisemita primero (con Hitler y los integrismos en el Centro y la Periferia), antisocialista después (el «Oriente» será ahora, desde el triunfo de la revolución leninista, el Socialismo real). Se ha fusionado un nuevo elemento: la «cultura occidental y cristiana». Oriente-Occidente es la bipolaridad ideológica de la «Guerra Fría» posterior a la Segunda Guerra llamada Mundial (en realidad, guerra intracapitalista del Centro).

10. Por su parte, el concepto de *Modernidad,* aunque surge al final del siglo XV o comienzo del XVI, con obras tales como *Mundus Novus:* lo «nuevo», moderno, será sólo desde el siglo XVIII, de hecho, el nombre de la cultura de «Europa» (cuyo significado esta indicado en el sentido 6.), y de «Occidente» (en el sentido 7.); una Europa como Centro (excluyéndose rápidamente a España y Portugal desde el siglo XVIII, que es la Europa del Sur que no es nombrada ya por Hegel).

11. Para encontrar el concepto de cultura o sistema Capitalista, propiamente industrial, debemos remontarnos hasta el siglo XVIII. Por el fenómeno de la burocratización, secularización y otros, propios del capitalismo, es como entiende la «Modernidad» Max Weber. Es una nueva ecuación: Modernidad = Europeo (sentido 6.) + Occidental (sentido 7.) + Capitalista (sentido 11.).

12. El *Spät-kapitalismus* es un momento avanzado del capitalismo y de la «Modernidad» ya en pleno siglo XX (en el sentido de Habermas).

Estos son 12 posibles sentidos (y hay más) de estas *palabras* que se usan rápidamente, pero que están contaminadas ideológicamente de eurocentrismo, falacia desarrollista e imprecisiones propias de lo «obvio» pero nunca clarificado adecuadamente. Tendremos en cuenta estos sentidos de las palabras en todas nuestras conferencias, por ello remitiremos continuamente a este *Apéndice 1.*

En la antigüedad		Desde el Siglo VII	Desde el Siglo XII	Desde el Siglo XV	Desde el Siglo XVI	Desde el Siglo XVIII a XIX	En el Siglo XX
1	2	3	4	5	6	7/8	9
					10	11	12

APENDICE 2

DOS PARADIGMAS DE MODERNIDAD

Definiciones

Semánticamente la palabra «Modernidad» tiene ambiguamente dos contenidos:

1) Por su contenido primario y positivo conceptual, la «Modernidad» es emancipación racional. La emancipación como «salida»[1] de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la Humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano.

2) Pero, al mismo tiempo, por su contenido secundario y negativo *mítico*[2], la «Modernidad» es justificación de una praxis irracional de violencia. El mito podría describirse así: a) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). b) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. c) El camino de dicho proceso educativo de

---

[1] Kant, *Was heisst Aufklärung?*, A 481.

[2] Es sabido que Max Horkheimer-Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1944), Fischer, Frankfurt, 1971 (véase Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 130 ss.: «Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung»), define un cierto nivel mítico de la Modernidad que Habermas no puede admitir. Nuestro sentido de «mito» se sitúa no en un nivel intra-europeo (como es el caso de Horkheimer, Adorno o Habermas), sino en un nivel Centro-Periferia, Norte-Sur, es decir, en un nivel mundial.

desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la «falacia desarrollista»). d) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial). e) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), sacrificio que es interpretado como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (del colonizado, esclavo africano, de la mujer, de la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). f) Para el moderno, el bárbaro tiene una «culpa»[3] (el oponerse al proceso civilizador)[4] que permite a la «Modernidad» presentarse no sólo como inocente sino como «emancipadora» de esa «culpa» de sus propias víctimas. g) Por último, y por el carácter «civilizatorio» de la «Modernidad», se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la «modernización» de los otros pueblos «atrasados» (inmaduros)[5], de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera.

3) Para la superación de la «Modernidad» (no como Post-modernidad, que ataca a la razón en cuanto tal, desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad, sino como Trans-modernidad, que ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la «razón del Otro»), será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad.* Para ello, la «otra-cara» negada y victimada de la «Modernidad» debe primeramente descubrirse como «inocente»: es la «víctima *inocente*» del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la «Modernidad» como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la «Modernidad» y al afirmar la Alteridad de «el Otro», negado como víctima culpable, permite «des-cubrir» por primera vez la «otra-cara» oculta y esencial a la «Modernidad»: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las «víctimas» de la «Modernidad») como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad).

---

3 Kant, *Op. cit.*, nos habla de inmadurez «culpable *(verschuldeten)*».

4 El mismo Francisco de Vitoria, profesor de Salamanca, admite como última razón para declarar la guerra, el que los indígenas opongan impedimentos a la predicación de la doctrina cristiana. Sólo para destruir esos obstáculos se puede hacer la guerra.

5 Para Kant «unmundid»: inmaduro, rudo, no-educado.

4) Sólo cuando se niega el *mito civilizatorio y de la inocencia* de la violencia concomitante, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa (y aun en Europa misma), entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la «razón emancipadora». Se supera la razón emancipadora como «razón liberadora» cuando se descubre el «eurocentrismo» de la razón ilustrada, cuando se define la «falacia desarrollista» del proceso de modernización hegemónico. Esto es posible, aún para la razón de la Ilustración (más allá de una razón comunicativa todavía eurocéntrica y desarrollista, y por supuesto de una razón estratégica o instrumental), cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etcétera); cuando se declara inocente a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad como personas que han sido negadas, como su propia contradicción, por la Modernidad. De esta manera, la razón moderna es trascendida (pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica). Se trata de una «Trans-Modernidad» como proyecto mundial de liberación (y no como proyecto universal unívoco, que no es sino la imposición violenta sobre el Otro de la razón particular de Europa, del machismo unilateral, del racismo blanco, de la cultura occidental como la humana en general) donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La «realización» de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la potencia (de la Modernidad) al acto de la Misma (la Modernidad europea). La «realización» sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica (o analógica, sincrética, híbrida o «mestiza») del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Tercer Mundo, etcétera; no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad[6] (*Subsuntion*, que es la trans-conceptualización de Marx, por su etimología latina, de la *Aufhebung* hegeliana).

De manera que no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un

[6] Véase mi *Philosophie der Befreiung* con respecto al «momento analéctico» del movimiento dialéctico subsuntivo (5.3).

proyecto «trans-moderno» (y sería entonces una «Trans-Modernidad») por subsunción *real* del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada («el Otro» que la Modernidad), por negación de su carácter *mítico* (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional). En ciertas ciudades de la Europa medieval, en las renacentistas del «Quatrocento», creció *formalmente* la cultura que producirá la Modernidad. Pero la Modernidad *realmente* puede nacer cuando se dieron las condiciones históricas de su origen *efectivo:* el 1492, —su empírica mundialización, la organización de un mundo colonial, y el usufructo de la vida de sus víctimas, en un nivel pragmático y económico—. La Modernidad nace *realmente* en el 1492, esa es nuestra tesis. Su *real superación* (como *Subsuntion* y no meramente como *Aufhebung* hegeliana) es subsunción de su carácter emancipador racional europeo *trascendido* como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la «Trans-Modernidad» (como nuevo proyecto de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera). Proponemos entonces dos paradigmas contradictorios: el de la mera «Modernidad» eurocéntrica, y el de la Modernidad subsumida en un horizonte mundial, donde el primero cumplió una función ambigua (por una parte, como emancipación; y, por otra, como mítica cultura de la violencia). La realización del segundo paradigma es un proceso de «Trans-Modernidad». Sólo el segundo paradigma incluye a la «Modernidad/Alteridad» mundial. En la obra de Tzetan Todorov, *Nosotros y los otros*[7], el «nosotros» son los europeos, y «los otros» somos nosotros, los pueblos del mundo Periférico. La Modernidad se definió como «emancipación» con respecto al «nosotros», pero no advirtió su carácter mítico-sacrificial con respeto a «los otros». Montaigne lo vio de alguna manera cuando escribió:

> «Así, podemos llamarlos bárbaros con respecto a nuestras reglas de la razón, pero no con respecto a nosotros, que los rebasamos en toda especie de barbarie[8].

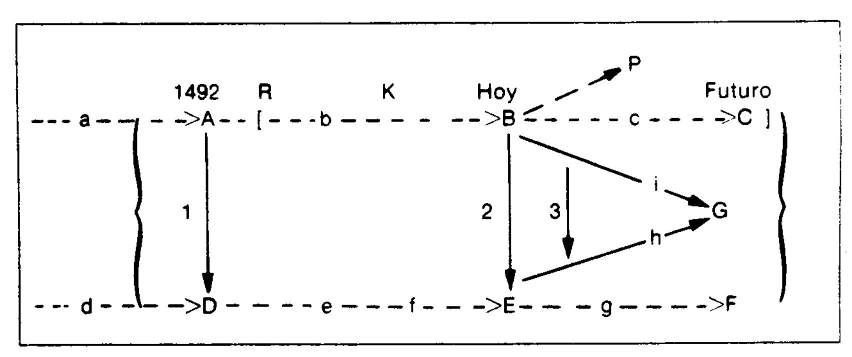
---

[7] Seuil, París, 1989.

[8] «Des Cannibales», en *Oeuvres Complètes*, Gallimard-Pléiade, París, 1967, p. 208.

DOS PARADIGMAS DE MODERNIDAD

(Simplificación esquemática de algunos momentos que codeterminan la comprensión de ambos paradigmas).



Léase diacrónicamente desde A hacia G y de a hacia i.

I) Determinaciones más relevantes:

A: Europa en el momento del «descubrimiento» (1492).
B: El presente europeo moderno.
C: Proyecto de «realización» (habermasiana) de la «Modernidad».
P: Proyecto del nihilismo Post-moderno.
D: La «invasión» del continente (de Africa y Asia posteriormente).
E: El presente «periférico».
F: Proyecto dentro del «Nuevo Orden Mundial» dependiente.
G: Proyecto mundial de liberación («Trans-modernidad»).
R: Renacimiento y Reforma.
K: La «Aufklärung» (el capitalismo industrial).

II) Relaciones con una cierta dirección o flechas:

a: Historia europea medieval (lo pre-moderno).
b: Historia «moderno»-europea.
c: Praxis de realización de C.
d: Historia amerindia pre-europea (de Africa y Asia igualmente).
e: Historia colonial y dependiente mercantilista.
f: Historia del Mundo periférico al capitalismo industrial.
g: Praxis de realización de F (desarrollismo).
h: Praxis de liberación o de realización de G.

i: Praxis de solidaridad del Centro con la Periferia.
1,2,3, n: Tipos históricos de dominación (de A sobre→D, etc.).

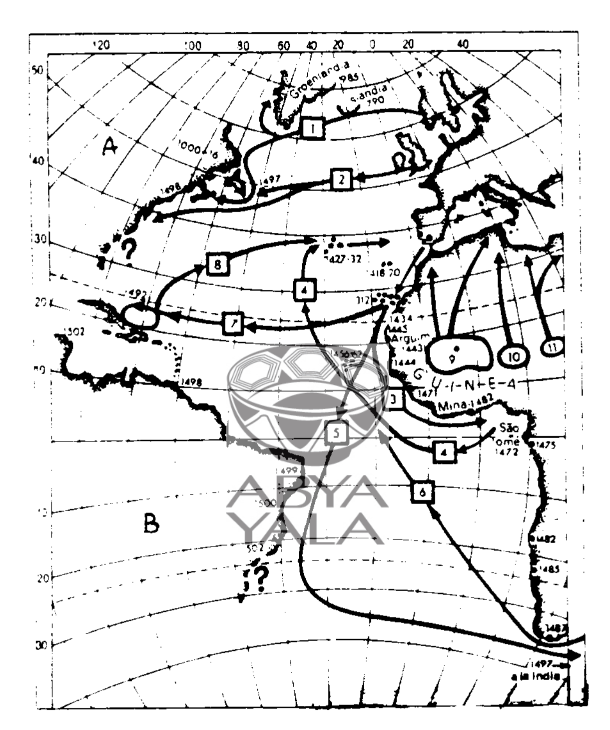
III) Los dos paradigmas de Modernidad:

[ ] Paradigma eurocéntrico de "Modernidad": [R→K→B→C].
( ) Paradigma mundial de "Modernidad/Alteridad" (hacia una "Trans-modernidad"): (A/D→B/E→G).



APENDICE 3

EL DESCUBRIMIENTO DEL ATLANTICO HASTA EL 1502



1: Ruta de los vikingos. 2: Viajes ingleses de Juan Casoto. 3: La ruta de ida a Guinea. 4: «Volta da Mina» o ruta de regreso desde Guinea. 5: Ruta de ida a la India, según queda establecida a partir de 1500. 6: Ruta de regreso de la India (a partir del Ecuador coincide con la «volta da Mina»). 7 y 8: Ida y regreso del primer viaje de Cristóbal Colón, 1492 (tramos de costa americana conocidos en 1502, fechas de descubrimiento de algunos puntos del litoral en Africa y en el Nuevo Mundo, y las dos primeras *feitorias* permanentes de los lusitanos en Africa). 9, 10 y 11: Principales reinos islamizados del Africa subsahariana, de los que partían las rutas de caravanas hacia el norte.

(Fuente: Guillermo Céspedes del Castillo. *América Hispanica (1492-1898)*, en *Historia de España*, de Manuel Tuñon de Lara. Labor. Madrid. t. VI. 1983. p.46.)

APENDICE 4

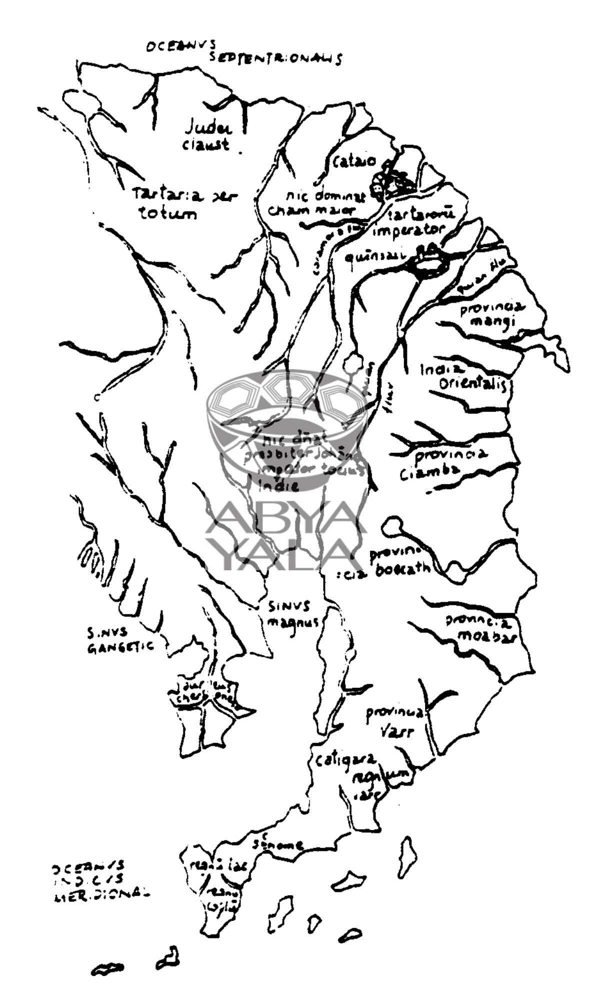
MAPA DE LA «CUARTA PENINSULA ASIATICA» DE HENRICUS MARTELLUS (FLORENCIA 1489)



(Fuente: Gustavo Vargas Martínez, *América en un mapa de 1489*, inédito. Bogotá 1991; Paul Gallez, *Cristóbal de Haro: banqueros y pimenteros en busca del estrecho magallánico*, Instituto Patagónico, Bahía Blanca 1991, y del mismo autor, *La Cola del Dragón: América del Sur en los mapas antiguos, medievales y renacentistas*, Instituto Patagónico, Bahía Blanca 1990.)

MAPA DE LA «CUARTA PENINSULA ASIATICA» DE HENRICUS MARTELLUS (FLORENCIA 1489)

(con alaración de las explicaciones)



(Fuente: Gustavo Vargas Martínez, *América en un mapa de 1489,* inédito, Bogotá 1991.)

CRONOLOGIA

700 Fundación de Tula.
711 Conquista musulmana de la Península Ibérica.
718 Comienza con Covadonga la «Reconquista» (718-1492).
900 Quetzalcóatl, sabio sacerdote tolteca.
1398 Nace Tlacaélel en México-Tenochtitlan.
1415 Conquista de Ceuta en el Norte de Africa.
1441 Primeros esclavos africanos vendidos por Portugal. Se inventa la carabela.
1460 Muere Enrique El Navegante, príncipe portugués.
1485 Consagración del templo mayor de México a Huitzilopochtli.
1487 Matanza de musulmanes en Málaga. Se cruza el Cabo de Buena Esperanza y se llega al *Mare Islamicum*.
1489 Heinrich Hammer confecciona el mapa de la «Cuarta península asiática» en Roma.
1492 Enero 6: Ocupación de Granada por los Reyes Católicos, derrota del sultán Boabdil. Nebrija publica la gramática castellana.

LA «INVENCION» DEL SER-ASIATICO DE LAS ISLA DEL MAR OCEANO

1492 Octubre 12: Cristobal Colón llega a unas islas en el

occidente del Mar Océano. Nace el Atlántico *(Mar del Norte)*.

1493 Segundo viaje de Colón.

1497 Tercer viaje de Colón: el Orinoco, «río del Paraíso».

1502 Cuarto viaje de Colón.

1506 Muere Colón sin «descubrir» América.

EL «DESCUBRIMIENTO» DEL MUNDO NUEVO

1502 Amerigo Vespucci regresa de su viaje a la Antípoda Sur, y poco después escribe *Mundus Novus* (1503-1504).

1504 Primeros esclavos africanos en Santo Domingo.

1507 Se publica la *Cosmographiae Introductio*.

1511 Crítica profética de Antón de Montesinos en la Hispañola, primer grito de crítica contra la violencia de la Modernidad.

1513 Vasco Núñez de Balboa descubre el *Mar del Sur* (el Océano Pacífico).

1520 Sebastián Elcano circunvala la tierra, como sobreviviente de la expedición de Magallanes (termina la época central de la «Era de los Descubrimientos»).

LA «CONQUISTA» DE LAS CULTURAS URBANAS DE LA «PARUSIA DE LOS DIOSES» A LA «INVASION»

1519 Hernán Cortés comienza la Conquista de México-Tenochtitlan.

1520 22 mayo: Matanza de Alvarado de los guerreros aztecas.
24 de junio: Vence Cortés a Pánfilo Narváez.
30 de junio: La «Noche Triste».

1521 Derrota de los Comuneros (la naciente «burguesía» española) en Villalar (España). El 13 de agosto Cortés consuma la ocupación del último barrio de la ciudad de México-Tenochtitlan.

1525 Asesinato de Cuauhtemoc por Cortés.

1545 Se descubre la mina de plata de Potosí (en el Alto Perú).

1546 Se descubre la mina de plata de Zacatecas (en México).

1553 Batalla del fuerte Tucapel, en la que Lautaro, jefe de los Mapuches en Chile, detiene a los españoles en el Sur (termina la «Conquista» de las culturas urbanas).

LA «CONQUISTA ESPIRITUAL». DEL «FIN DEL MUNDO» AL «SEXTO SOL»

1524 Llegan los «Doce apóstoles» franciscanos a México (la «Edad Dorada» de Mendieta: 1524-1564).

1536 Bartolomé de las Casas escribe *De Unico Modo* en Guatemala.

1550 Comienza la disputa filosófico-teológica sobre la Modernidad (Ginés de Sepúlveda y B. de las Casas) en Valladolid.

1552 Bartolomé de las Casas escribe *La destrucción de las Indias*.

1568 La «Junta Magna» convocada por Felipe II.

TERMINA LA CONSTITUCION ORIGINARIA DE LA ONTOLOGIA MODERNA

1580 Montaigne comienza sus «Essais» (en especial *Des Cannibales*).

1636 Descartes expresa el *ego cogito* en el *Discurso del Método*.